

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS**

ISADORA FEITOZA DE CARVALHO

A INCLUSÃO DO OUTRO NO PENSAMENTO DE SEYLA BENHABIB

Guarulhos

2017

ISADORA FEITOZA DE CARVALHO

A INCLUSÃO DO OUTRO NO PENSAMENTO DE SEYLA BENHABIB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área de concentração: Pensamento Político e Social, Estado e Ação Coletiva.

Orientador: Prof. Dr. Javier Amadeo.

Guarulhos

2017

Carvalho, Isadora Feitoza de

A inclusão do outro no pensamento de Seyla Benhabib –
Guarulhos, 2018.

93p.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais - – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Javier Amadeo

1. Democracia. 2. Migrações. 3. Seyla Benhabib

ISADORA FEITOZA DE CARVALHO

A INCLUSÃO DO OUTRO NO PENSAMENTO DE SEYLA BENHABIB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área de concentração: Pensamento Político e Social, Estado e Ação Coletiva.

Orientador: Prof. Dr. Javier Amadeo

Aprovado em: 07 de fevereiro de 2018.

Prof. Dr. Rurión Melo

Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Ingrid Cyfer

Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe (*in memoriam*). À essa incrível mulher, a quem as palavras nunca serão suficientes para expressar minha eterna gratidão, e cujo exemplo de determinação e garra é minha inspiração, dedico esse trabalho.

Agradeço também o apoio da minha família, em especial do meu pai cujo apoio, sempre permeado de sacrifícios pessoais, permitiram que eu chegasse até aqui. Agradeço meu irmão pelo companheirismo e amizade que me ajudaram a superar diversos obstáculos.

Agradeço ao meu companheiro Emmanuel e à sua família pelo apoio incondicional.

Agradeço ao meu orientador Prof^o Dr. Javier Amadeo pelo acompanhamento desde a graduação, principalmente pela paciência, dedicação e cuidado com meu trabalho.

Agradeço ao demais professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unifesp que trabalharam para promover um ambiente intelectual frutífero. Gostaria de agradecer também aos técnicos e funcionários que garantem a manutenção da Universidade e estão sempre abertos a nos ajudar com as questões burocráticas.

Agradeço também os membros da Banca de Qualificação e Defesa, Prof^a Dr^a Ingrid Cyfer e Prof^o Dr. Rurion Melo, pelas valiosas observações e recomendações para essa dissertação.

Agradeço os meus colegas de pós-graduação e os colegas da Revista Pensata com quem pude trocar experiências e compartilhar as dificuldades do trabalho intelectual.

Aos amigos Jéssica Almeida, Camili Alvarenga, Bárbara e Lucas Frizzo, Amanda Miyuki, Victor Griseli e Angelina Moreno, agradeço todo o apoio e incentivo.

Agradeço também Sergio Fausto e Bernardo Sorj pelo aprendizado intelectual e profissional desses anos.

Por fim, agradeço à CAPES pela Bolsa de Estudos concedida que permitiu minha dedicação à pesquisa e à produção do conhecimento investido nessa dissertação.

RESUMO

Do ponto de vista teórico, como é possível lidar com a necessária inclusão de migrantes em comunidades políticas, sem que isso ocorra em detrimento da soberania dos Estados-nação? Para refletir sobre essa questão, Seyla Benhabib, autora defensora da teoria da democracia deliberativa, propõe um modelo chamado iterações democráticas, através do qual podemos vislumbrar processos reflexivos de um povo democrático através dos quais suas fronteiras são sempre redefinidas. Nesse sentido, o presente trabalho tem como objetivo indagar sobre as bases teóricas que informam esse modelo, assim como os limites apresentados por ele no que se refere ao seu potencial explicativo da realidade social, assim como no que se refere ao seu potencial utópico.

Palavras-chave: Democracia deliberativa, Seyla Benhabib, migrações transnacionais.

ABSTRACT

From a theoretical point of view, how can we deal with the necessary inclusion of migrants in political communities, without this being detrimental to the sovereignty of nation-states? To reflect on this issue, Seyla Benhabib, one of the authors of the theory of deliberative democracy, proposes a model called democratic iterations, through which we can glimpse reflexive processes of a democratic people through which their borders are always redefined. In this sense, the present work has as objective to inquire about the theoretical bases that inform this model, as well as the limits presented by it, specifically with regards to its explanatory potential of the social reality, as well as with regards to its utopian potential.

Key words: Deliberative democracy, Seyla Benhabib, transnational migrations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
<i>MIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS E A INCLUSÃO DO OUTRO</i>	<i>14</i>
<i>DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA NA TEORIA POLÍTICA.....</i>	<i>21</i>
CAPÍTULO 1: OS DESAFIOS DA TEORIA DELIBERATIVA EM UM	
CONTEXTO MIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS	27
1.1 A TEORIA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA	28
1.2 NOVOS DESAFIOS.....	37
CAPÍTULO 2: O UNIVERSALISMO INTERATIVO.....	44
2.1. OS LIMITES DA ÉTICA DO DISCURSO PROPOSTA POR	
HABERMAS.....	47
2.2. O OUTRO GENERALIZADO E O OUTRO CONCRETO.....	50
2.3. O UNIVERSALISMO INTERATIVO E A MENTALIDADE	
ALARGADA	57
CAPÍTULO 3: ITERAÇÕES DEMOCRÁTICAS E LIBERDADE	
COMUNICATIVA.....	63
3.1. SOBERANIA POPULAR E SOBERANIA ESTATAL.....	65
3.2. RESSIGNIFICANDO O UNIVERSALISMO	72
3.3. O CONCEITO DE ITERAÇÕES DEMOCRÁTICAS.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
BIBLIOGRAFIA	93

INTRODUÇÃO

O fenômeno das migrações é influenciado por uma gama de fatores, que podem se referir tanto a fatores presentes no país de origem do migrante, como a fatores de atração no país de destino, assim como também pode se dar devido a questões individuais. Esse fenômeno, contudo, tem recebido significativa atenção da mídia, por ser impulsionado por situações de conflitos e guerras. Um relatório publicado pelo Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais (DESA) da ONU em 2016¹ mostrou que o número de migrantes internacionais, apresentou um crescimento maior que o crescimento da população mundial. Apesar dos comprovados benefícios das migrações, tanto para os países que hospedam como para os países de origem dos imigrantes², a atual crise econômica global e o crescimento acentuado do fenômeno nas últimas décadas, fez com que a questão da imigração tenha se contraposto cada vez mais aos nacionalismos.

Enquanto a cidadania de base nacional está prevista nos direitos e deveres em estados territorialmente definidos, as migrações transnacionais e a globalização operam através das fronteiras nacionais³. E a teoria política contemporânea tem encontrado dificuldade para lidar com essa realidade, uma vez que sempre se baseou na ideia de uma comunidade que exerce um

¹<http://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2016/01/244-million-international-migrants-living-abroad-worldwide-new-un-statistics-reveal/>.

² Segundo o International Migration Report de 2015 das Nações Unidas (2015, p.2), quando apoiada por políticas apropriadas, a migração pode contribuir para inclusão e crescimento econômico sustentável e desenvolvimento nas comunidades de origem e de acolhimento. Em 2014, migrantes de países em desenvolvimento enviaram para casa um valor estimado de US \$ 436 bilhões em remessas; um aumento de 4,4% em relação ao nível de 2013 (Banco Mundial 2015), muito superior à ajuda oficial ao desenvolvimento e, exceto China, ao investimento estrangeiro direto. Estes os fundos são frequentemente utilizados para melhorar os meios de subsistência das famílias e das comunidades através de investimentos em educação, saúde, saneamento, habitação e infra-estrutura. Por sua vez, os países de destino também podem beneficiar da migração. Nos países de destino, os migrantes enchem frequentemente escassez crítica de mão-de-obra, criar empregos como empreendedores e contribuir em termos de impostos e Contribuições de segurança social. Os migrantes, como alguns dos membros mais dinâmicos da sociedade, também pode criar novos caminhos na ciência, medicina e tecnologia e enriquecer seu hospedeiro comunidades promovendo a diversidade cultural.

³ É preciso, contudo, considerar que esses fenômenos se dão de formas distintas. Enquanto os fluxos econômicos entre norte e sul apresentam grande mobilidade, o fluxo de pessoas, principalmente no sentido sul-norte, apresenta grandes restrições.

autogoverno. Os fenômenos das migrações geram tanto debate, exatamente pelo fato de questionar as fronteiras do Estado-nação e da própria democracia. Tal fenômeno, sem dúvidas, afeta a questão da democracia, uma vez que coloca em debate questões sobre a composição do *demos*, as definições sobre o que é cidadania, assim como os direitos e deveres relacionados a ela, o território, entre outros.

Nesse sentido, as democracias liberais contemporâneas vivem em uma tensão, pois ao mesmo tempo em que são fundadas em um compromisso com direitos humanos universais também, reconhecem a legitimidade de estados soberanos delimitados territorialmente. O fenômeno de migrações transnacionais, nesse sentido, tem sido um dos responsáveis por colocar em evidência essa tensão. Se por um lado, a tradição liberal entende, que o direito de um indivíduo de deixar seu país é um direito humano, por outro, os estados são soberanos em seus territórios e esse direito não obriga um segundo estado a aceitar esse indivíduo (ALLEN, 2007, p.193).

Na discussão sobre essa questão tão presente no debate democrático atual, o presente trabalho tem o intuito de analisar e discutir sobre o proposto pela autora Seyla Benhabib, atualmente uma das principais referências contemporâneas na teoria política, para o estudo de questões relacionadas a migrações, fronteiras e direitos humanos. Esse trabalho se interessa, sobretudo, no modelo proposto pela autora no que se refere ao reconhecimento e à inclusão do outro em comunidades políticas.

No plano prático, para Benhabib (2006, p. 27), a transformação de princípios de direitos humanos em normas generalizáveis, que devem guiar o comportamento de Estados soberanos é um dos aspectos mais promissores dos processos políticos contemporâneos causados pela globalização⁴. No que se refere a essa tendência, a autora destaca três casos, nos quais é possível detectar esse desenvolvimento: estabelecimento das categorias de crimes contra humanidade, genocídio e crimes de guerra; intervenções humanitárias;

⁴ Benhabib (2011, p.96) destaca a existência de duas leituras majoritárias sobre o fenômeno. Por um lado, para autores como Michael Hardt e Antonio Negri, o aumento de normas cosmopolitas e o surgimento de um regime de direitos humanos parece uma hipótese ingênua se comparada à contínua guerra civil global que vivenciamos. Já para outros como Etienne Balibar e David Held, defendem que essas tendências cosmopolitas são reais, mas consideram os potenciais políticos mais radicais do presente também.

migrações transnacionais. Nesse trabalho, especificamente, me atarei ao último caso, por representar um importante dilema para a teoria da democracia deliberativa e que foi objeto de estudo da autora em trabalhos como *The Rights of Others* (2004), *Another Cosmopolitanism* (2006) e *Dignity in Adversity* (2011). Benhabib acredita que o movimento de pessoas através das fronteiras provoca uma série de questões constitucionais e de políticas públicas que é central, do ponto de vista normativo, para a discussão de uma teoria de justiça global:

Do ponto de vista filosófico, migrações transnacionais trazem à tona o dilema constitutivo no coração das democracias liberais: entre reivindicações de auto-determinação soberana, por um lado, e aderência a princípios de direitos humanos universais, por outro. Argumentarei que práticas de adesão (*membership*) são mais claras através de uma reconstrução interna desses compromissos (Benhabib, 2004, p. 2).

Apesar de fazer parte de uma discussão contemporânea mais ampla sobre o cosmopolitismo, que se situa em um momento no qual as ciências humanas têm tentado de diversas formas, abordar o fenômeno da globalização, Benhabib, preocupada com a inclusão política de imigrantes, estrangeiros e refugiados, tenta propor uma forma de pensar a relação entre soberania e direitos humanos, entre o local e o universal. A autora caracteriza-se pela defesa da democracia deliberativa, uma teoria democrática na qual seus autores⁵ apresentaram diferentes modelos, que tentaram conciliar o ideal de deliberação com o pluralismo político.

A originalidade da autora reside na ideia de que Benhabib, levando em conta o fato de que o fechamento democrático (*democratic closure*), a delimitação de uma comunidade política é essencial para a representação democrática, prevê a possibilidade de integração do outro através de processos de deliberação de um povo soberano. Uma vez que, os consensos atingidos pela deliberação, segundo esta vertente da teoria democrática, são sempre provisórios, a possibilidade de inclusão do estrangeiro estaria sempre no campo de possibilidades, ainda que, os critérios justos de inclusão e exclusão devam

⁵ Entre os autores, além de Jurgen Habermas, destacam-se Nancy Fraser, James Bohman, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Rainer Forst, Amy Guttmann, Dennis Thompson, entre outros.

ser decididos pela comunidade política. Nesse sentido, Benhabib (2004, p.3) aponta, para a possibilidade de “fronteiras porosas” e uma cidadania baseada no fato de que todos os indivíduos devem ter direito à liberdade comunicativa, direito a participar nos processos de formação da opinião e da vontade, e não baseada apenas baseada na nacionalidade.

Já no quadro da proposta teórica do reconhecimento⁶, Benhabib procura argumentar que o universalismo político e moral, se corretamente interpretado, não é irreconciliável com o reconhecimento e a negociação democrática de formas de diferença. A partir disso, o presente trabalho tem como objetivo interrogar sobre a possibilidade de inclusão do outro em comunidades políticas, jogando luz sobre a forma pela qual a autora operacionaliza o conceito de iterações democráticas e também, sobre os limites deste para a análise da crise migratória, em outras palavras, da crise da hospitalidade atual.

À medida em que a globalização intensifica as relações entre os indivíduos, torna-se cada vez mais importante entender como pretensões de universalidade podem ser conciliadas com contextos relacionados a religião e diferenças culturais. Nesse sentido, a conciliação entre esses dois pólos tem sido realizada, tanto no vocabulário público quanto na teoria política, através da linguagem dos direitos humanos. Em suma, tendo em vista a releância da teoria proposta por Benhabib para o cenário atual, ao mesmo tempo em que ainda vivemos um cenários institutucional no qual o fechamento democrático informa a representação, cabe perguntar, quais seriam os limites desse universalismo “contextualizado”.

Tendo elegido os trabalhos de Seyla Benhabib como foco dessa dissertação, o primeiro capítulo, partindo da realidade do fenômeno migratório e das políticas estatais ligadas à cidadania, busca apresentar a relevância do conceito de iterações democráticas para o debate atual. Buscando fornecer uma análise crítica do conceito formulado por Benhabib os demais capítulos serão

⁶ A expressão "política de reconhecimento" foi introduzida pela primeira vez no debate de Charles Taylor em seu famoso ensaio "Multiculturalism and the Politics of Recognition" de 1992. Tal expressão marca paradigma, não só teórico, mas também político, no qual há a demanda de reconhecimento de identidades específicas. No âmbito da democracia deliberativa, a interpretação dessa questão se dá de formas diferentes. Nancy Fraser e Axel Honneth propõem duas formas mutuamente exclusivas para entender o reconhecimento: seja por questão de justiça (Fraser) ou por uma questão de identidade (Honneth).

dedicados à retomada dos fundamentos empregados pela autora na construção de seu modelo. Primeiramente, busco chamar a atenção para a forma pela qual as migrações transnacionais têm impactado a noção de cidadania. Uma vez que as respostas dos Estados-nação podem ser muito diversas, busco mapear as principais discussões presentes na teoria política sobre a possibilidade de inclusão desses migrantes nas comunidades políticas. Tendo elegido os trabalhos de Seyla Benhabib como foco dessa pesquisa, busco interrogar sobre os fundamentos da corrente teórica por ela defendida, a da democracia deliberativa para, então entender, quais são as propostas de “reforma” da teoria propostas por ela para a construção de um universalismo que seja capaz de dialogar com diversos contextos.

Nesse sentido, o capítulo 1 será dedicado à retomada dos fundamentos da teoria da democracia deliberativa e da ética do discurso, assim como os desafios para reformulação dessa teoria para se adequar às demandas colocadas pelas migrações transnacionais.

Já no capítulo seguinte será abordada a construção do conceito de universalismo interativo, um universalismo sensível ao contexto que segundo a autora é um modelo normativo para o reconhecimento do outro, apresentado na obra *Situating the self* (1992).

O terceiro capítulo, por sua vez, abordará a aplicação desse conceito de universalismo interativo, que em suas obras mais recentes recebe o nome de iterações democráticas, apresentado nos livros *Claims of Culture* (2004), *Another Cosmopolitanism* (2006) e *Dignity in Adversity* (2011), para pensar a inclusão do outro nas democracias. Esse capítulo, especificamente, pretende abordar quais os limites da teoria enquanto diagnóstico da realidade social e enquanto potencial utópico para vislumbrarmos a inclusão do outro, de indivíduos que, em um primeiro momento, não são considerados cidadãos de uma determinada comunidade política.

Na tentativa de lidar com a unidade e a diversidade, a intenção de Benhabib é a de propor uma nova leitura de direitos humanos, na qual o universalismo dialogue com diferentes contextos. Na obra de Benhabib, principalmente em *Critique, Norm and Utopia* (1986), *Situating the Self* (1992) e *Dignity in Adversity* (2011), há o diagnóstico, no plano histórico, do fracasso de

um universalismo etnocêntrico, que pregou o modo de vida ocidental como sinônimo da razão e também de direitos humanos. Benhabib constata que nosso modo de vida “ocidental” utiliza como escudo a razão ocidental e o iluminismo, para fazer com que outros povos sejam tomados pela influência desigual capitalismo global, cujos efeitos não são racionais, e muito menos humanos (2011, p. 59). Existe também a importante crítica que, partindo em um primeiro momento de um viés de estudos feministas, acompanha a mudança de paradigma da filosofia do sujeito, para a crítica da razão instrumental e desenvolve o contraste e a complementaridade entre o “outro generalizado” e o “outro concreto” . Nesse sentido, torna-se cada vez mais importante para a autora, entender como a universalidade pode ser reconciliada com as diversas formas de vida, com diferenças culturais e religiosas. É a partir da linguagem dos direitos humanos que Benhabib propõe uma leitura, na qual a ideia de universalismo pode ser ressignificada, pois, ainda que não tenham se manifestado em realidade, os direitos humanos representam, sem dúvida, a linguagem da política global atualmente.

MIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS E A INCLUSÃO DO OUTRO

Com o surgimento da globalização⁷, o conceito de cidadania como forma de associação e identidade em um Estado-nação mudou. O comportamento transnacional dos migrantes provocou a construção de categorias relacionadas à cidadania. Na medida em que a desagregação é um “aspecto inescapável da globalização contemporânea”, uma vez que regimes de direitos humanos cada vez mais abrem espaços a partir dos quais não-membros lutam pela inclusão, direitos e benefícios (BENHABIB, 2005, p. 13). Por outro lado, o retorno dos nacionalismos, em parte o resultado também da própria globalização, e as preocupações com os riscos de imigração ligados ao terrorismo, introduziu uma

⁷ Adoto aqui uma visão voltada para a globalização e as mudanças que provoca no âmbito da questão da cidadania, contudo, isso não nega seu potencial ambivalente que, pela sua falta de controle, também produz resultados negativos. Esse ponto de partida assemelha-se à interpretação transnacionalista sobre o fenômeno que, segundo Held (2004, p.3), defende a ideia de que a globalização está criando novas circunstâncias econômicas, políticas e sociais que estão transformando os poderes estatais e o contexto em que operam.

nova dinâmica nos debates sobre a adesão e a lealdade nacionais a um único Estado.

As migrações transnacionais e a inclusão do outro são um tema importante na agenda política⁸ atualmente. Em todo o mundo, as pessoas atravessam as fronteiras para encontrar trabalho, refúgio, vida familiar ou novas experiências. Este movimento de pessoas levanta uma série de questões-chave sobre o caráter da cidadania contemporânea. Uma vez que a cidadania serve como norma que une pessoas e instituições políticas dentro de um determinado território, o que acontece com esse modelo de política quando ele se depara com o outro? Essa é uma questão de difícil resposta, pois as palavras cidadania e nacionalidade são frequentemente utilizadas de forma intercambiável. No entanto, a nacionalidade é frequentemente usada para significar a adesão em uma comunidade com base em características culturais comuns, enquanto a cidadania se refere a membros conferidos por um estado. Os cidadãos de um Estado-nação podem incluir aqueles que se vêem como parte de uma única nação baseada em uma cultura ou etnia comum, mas reinterpretações sobre a cidadania fizeram com que alguns grupos que são vistos como fora da cultura nacional ganhassem cada vez mais direitos. No plano formal, por exemplo, os direitos civis e sociais de imigrantes e estrangeiros são cada vez mais protegidos, por práticas de direitos humanos⁹ e testemunhamos alguns avanços são sentidos se tomamos o caso da União Europeia. Nesse continente, há uma tendência a permitir que não-nacionais votem para eleições regionais ou instituições representativas nacionais.

⁸ Apesar de não fazer parte do escopo desse trabalho que é voltado essencialmente para os migrantes que buscam a inclusão, é relevante assinalar que, atualmente, a questão da inclusão não é uma questão fundamental para todos os indivíduos que se encontram na categoria “migrantes”. O conceito de transmigrante, estudado por Alain Tarrius (ver TARRIUS A., MISSAOUI L., QACHA F. [2013]), representa um comportamento de migração internacional no qual os indivíduos estabelecem um movimento circular e não buscam a residência no país de destino. Um dos exemplos desses fluxos estudados por Tarrius é o caso de milhares de pequenos empresários nômades que se implantam em redes de revenda vantajosa de produtos de usos legais não tributados, nos quatro cantos do planeta, representado uma força de trabalho transfronteiriça para as grandes empresas globalizadas.

⁹ A Convenção Europeia para Proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais, que também abrange Estados que não são membros da União Europeia, dá espaço para as reivindicações de cidadãos de países signatários para que sejam ouvidos por uma Corte Europeia de Direitos Humanos. Situações análogas podem ser acompanhadas no Sistema Interamericano para Proteção dos Direitos Humanos e na Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Esses avanços, por sua vez, apontam para uma necessidade de repensar o conceito de participação em uma comunidade política. Nesse sentido, a mudança de um Estado-nação autônomo para um mundo de fronteiras borradas afetou também a noção tradicional de cidadania. O fenômeno das migrações transnacionais pode ser percebido, então, como um fator que propicia uma certa “flexibilização” da ideia de cidadania.

As transformações sofridas pelo conceito podem ser vistas por exemplo na discussão de critérios para determinação da cidadania nos diferentes Estados-nação. Segundo Gilbertson (2006), a aquisição de cidadania é estruturada por políticas e procedimentos de naturalização que variam de acordo com o país e que tendem a ser estruturados segundo dois princípios: *jus soli* (atribuição de cidadania a pessoas nascidas no territórios) e *jus sanguinis* (atribuição de acordo com a cidadania dos pais). Países formados majoritariamente por imigrantes, tais como os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália e a maioria dos países latino-americanos atribuem a cidadania incondicionalmente a todas as pessoas nascidas no seu território (*jus soli*), bem como aos filhos de seus cidadãos que nasceram no exterior (*jus sanguinis*). Já quando se trata do contexto europeu, a maioria dos países tendeu a dar prioridade ao princípio de *jus sanguinis*.

Nesse contexto, o aumento da mobilidade, a capacidade das crianças de adquirir a cidadania não só de seu pai, mas também de sua mãe, o desenvolvimento de novas normas e os padrões de direitos humanos contribuíram para o crescimento da dupla cidadania. Essa nova categoria permite aos imigrantes manter a cidadania de origem enquanto se tornam cidadãos do país de residência. Um número crescente de países de envio de migrantes - Colômbia, República Dominicana, Equador, Itália, México e Turquia - mudaram suas políticas para permitir a dupla cidadania. Essas políticas são benéficas para os estados de envio, especialmente à luz da crescente importância das remessas e dos investimentos dos nacionais que vivem no

exterior¹⁰. Ainda no que se refere à dupla cidadania, antigas políticas¹¹ de *jus sanguinis* permitem que descendentes étnicos de países como Alemanha, Grécia, Irlanda, Itália, Holanda, Portugal, Espanha e Reino Unido mantenham ou reivindiquem a cidadania de seus pais e avós.

Contudo, é importante ressaltar que, ao mesmo tempo, a interpretação desse conceito pode, concomitantemente, servir para restringir a adesão a uma comunidade política. Se o princípio de *jus sanguinis* presente em muitos países europeus é um dos fatores que contribuiu para o aumento de “duplos cidadãos”, a escolha desse princípio em detrimento do princípio de *jus solis* também significou a dificuldade de acesso para os “filhos da migração”. A adoção desse princípio tornou a cidadania mais difícil de adquirir para essa segunda geração que não necessariamente tem uma ligação étnica com o país de acolhida. Como aponta Gilbertson (2006), nenhum país europeu concede a cidadania incondicional aos filhos dos imigrantes. Os filhos dos imigrantes, ou segunda geração, em muitos países europeus também devem adquirir a cidadania após cumprimento de determinados requisitos de residência ou idade. Por exemplo, crianças de segunda geração nascidas na França de dois pais não-franceses não podem se tornar cidadãos franceses até completar 18 anos, desde que tenham residido em França há pelo menos cinco anos. Há ainda os casos como o da Inglaterra que, segundo Weil (2001, p.8), adotou leis de nacionalidade baseadas em *jus soli* atraíram vários imigrantes, o que fez com que a interpretação dessas leis se tornasse cada vez mais restritiva.

Além da categoria tradicional de cidadania, o vocabulário político também se desenvolveu de modo a criar novas categorias que partilham algumas características e direitos com a noção clássica de cidadania. Quando fala-se de “quase cidadania”¹², por exemplo, faz-se referência aos direitos de indivíduos

¹⁰ Segundo estimativas do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA) feitas no relatório “Sending Money Home: Contributing to the SDGs, one family at a time” em 2017, há cerca de 250 milhões de imigrantes vivendo fora de seus países em todo o mundo. As estimativas são de que as remessas de dinheiro enviadas por trabalhadores imigrantes a suas famílias em países mais pobres ajudem 750 milhões de pessoas. Adicionando todos os bilhões de transações financeiras envolvidas, as remessas chegam a quase US\$ 500 bilhões, mais de três vezes os recursos de assistência oficial ao desenvolvimento de todas as fontes.

¹¹ Ver HOWARD, Marc Morje. (2005). Variation in Dual Citizen Policies in the Countries of the EU. **International Migration Review**, N.39.

¹² Essa flexibilização ou desagregação, como diria Benhabib, também pode ser vista como uma forma de negação da cidadania plena.

que, apesar de não serem considerados cidadãos, possuem direitos como o estatuto de segurança de residência a longo prazo ou permanente; proteção contra deportação; direito ao trabalho e emprego; votação nas eleições locais; e direitos a alguns benefícios sociais. De acordo com Gilbertson (2006), enquanto nos Estados Unidos essa categoria de indivíduo, aqueles que possuem o *green card*, tem facilitada a oportunidade de adquirir a cidadania, a Europa, por outro lado, viu o aumento de “quase cidadãos” se dar, de um lado, pelas política de naturalização cada vez mais restritivas, e por outro, pela necessidade de fornecer algum tipo de amparo para esses indivíduos que não têm acesso à cidadania uma vez que a maioria dos países europeus são signatários de tratados internacionais de direitos humanos¹³. Percebe-se dessa forma que, apesar da constatare reticência desses estados-nação em “abrir suas fronteiras”, o fenômeno das transmigrações os forçou a dar respostas às reivindicações desses indivíduos, ainda que essa não se traduzisse em uma cidadania ampla.

Além da noção de “quase cidadania”, é possível mencionar também o surgimento de uma noção de cidadania supranacional no contexto da União Europeia (BAUBOCK, 2007). A cidadania, nesse caso, foi defendida como uma noção que coloca em questão práticas associadas à soberania do Estado, um princípio fundamental subjacente à cidadania. A liberdade de circulação, o direito mais conhecido da cidadania da UE, restringe a capacidade dos Estados de excluir os estrangeiros, enfraquecendo assim a soberania nacional. No entanto, é preciso frisar que, além de esse tipo de cidadania ainda ser subordinada à cidadania nacional, ela também tem servido como um novo marcador de diferença com relação ao outro. De forma geral, embora muitos países de fato tenham tentado flexibilizar políticas relacionadas à cidadania, desde os ataques terroristas de 11 de setembro, e em um contexto de recessão econômica global, esse tipo de política tem sido alvo de ataques.

Nesse quadro, contudo, há uma condição, que é ainda mais frágil que é aquela de refugiados e de solicitantes de asilo. Em um momento em que essas populações cresceram significativamente em número, devido ao estado global

¹³ Ainda que a defesa de direitos civis, políticos, sociais e econômicos na esfera internacional não prescindia do direito à cidadania, eles visam a proteção do indivíduos na medida em que discunlam alguns direitos do âmbito do Estado-nação.

de violência, as democracias liberais, no contexto da Guerra ao terror, têm criminalizado essas populações, por buscarem esse tipo de imigração, são consideradas como ameaças à segurança. Segundo Benhabib (2011, p. 95), “[...] a política do refúgio e do asilo se configuraram como alguns dos espaços no mundo onde a distribuição global é mais intensa, assim como são as confrontações raciais”. Como resultado da chamada “crise da hospitalidade”, tem se tornado comum o cenário de requerentes de asilo mortos em praias, regimes de bem-estar cada vez mais restritivos, a deportação dos indivíduos considerados perigosos e indesejados - essas notícias recorrentes demonstram, atualmente, como a cidadania é também fonte de exclusão violenta.

Para esse tipo de caso, saindo do contexto nacional, há problemas também no que se refere às normas cosmopolitas, que deveriam reger a situação desses indivíduos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁴ reconhece o direito de liberdade de movimento, tanto para emigrar como imigrar, no artigo 13. Já o artigo 14 especifica os casos nos quais há o direito ao asilo, enquanto o artigo 1 declara, que todos têm direito à nacionalidade e o artigo 15 estipula que ninguém pode ser privado de sua nacionalidade ou ser proibido de mudá-la. Contudo, parece haver certo silêncio quando o assunto é a obrigação dos Estados de permitir a entrada de imigrantes, garantir o asilo e conferir a nacionalidade a estrangeiros. Tal tipo de contradição, para Benhabib (2004, p.11), deve-se ao fato de que, apesar de dizer respeito a direitos de uma sociedade civil global, essa declaração ainda se baseia na soberania de estados nacionais. Isso acaba ocasionando uma série de contradições entre direitos humanos e a soberania territorial nos mais diversos documentos legais internacionais.

A questão da cidadania é uma das questões chave, que nos obriga a estabelecer mediações entre esses dois polos em contradição, segundo Benhabib (2004, p.16-17). Historicamente o conceito de cidadania tem sido ligado à ideia de nacionalismo. A cidadania constrói as fronteiras internas e externas da comunidade política e da pertença. As fronteiras internas e externas

¹⁴ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: < http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf > . Acesso em: 26 dez. 2017

moldam as possibilidades e experiências de vida de cidadãos, cidadãos indesejados, potenciais cidadãos e vários grupos sociais. Neste contexto, os cuidados de saúde, a educação, a habitação ou os direitos à terra tornam-se locais de marginalização. Contudo, Benhabib concorda com o diagnóstico de Habermas de que a função do conceito de nacionalismo tem sido o de preencher uma brecha conceitual na construção do estado constitucional, através da ideia de “povo”. Um dos problemas desse tipo de resposta conceitual é o fato de que ela não nos leva a termos normativos, sobre a composição do universo daqueles que, reunidos, regulam uma vida comum.

Levando em conta progressos e retrocessos da aplicação da ideia de cidadania, esse potencial ambivalente de inclusão e exclusão, a cidadania ainda é um ideal importante no campo político o que fica claro na sua utilização em contextos de necessidade estratégica de sobrevivência, reconhecimento e visibilidade, como ocorre não apenas em movimentos de imigrantes, mas também nas ações de grupos de protesto e movimentos sociais, como Black Lives Matter¹⁵, sindicatos e campanhas de direitos indígenas. Essa promessa de inclusão e exclusão simultânea constitui um problema central para os estudos de cidadania sobre como entender a exclusão sem perder a forma como novos atos, performances e reivindicações de subjetividade política são possíveis em relação e contra a cidadania. Uma vez que os conceitos sobre adesão a uma comunidade política estão enraizados no liberalismo clássico e no republicanismo, ou seja, é a partir do vocabulário político gerado por essas grandes correntes de pensamento que os cidadãos são vistos como sujeitos de direitos, unidos por laços de lealdade e afiliação e constituição do povo autônomo, é necessário voltar-se para a teoria política para recuperar o potencial normativo da ideia de cidadania e ao mesmo tempo ser capaz de desconstruir os discursos – em grande parte estatais - sobre a “crise migratória”, caracterizada pela multiplicação de campos de refugiados¹⁶ e *hot spots*.

¹⁵ Surgido nos Estados Unidos após a morte de vários negros, desarmados, por policiais brancos, o Black Lives Matter tornou-se o slogan de uma juventude anti-racista americana. O movimento nasceu de uma simples hashtag em julho de 2013. O movimento cresceu no verão de 2014, durante os eventos de Ferguson (Missouri) - após a morte de Michael Brown, um jovem negro de 18 anos - e com os de Nova York - organizados após a morte de Eric Garner, outra vítima da polícia. Ele também apareceu espontaneamente em Charleston, Carolina do Sul, após o assassinato racista da Igreja metodista de Emanuel.

¹⁶ Ver AGIER, Michel (dir.). **Un monde de camps**. Paris, La Découverte, 2014, 350 p.

DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA NA TEORIA POLÍTICA

Segundo Frieze (2010, p. 325) existem quatro correntes de pensamento na teoria política que tentam lidar com a complexa relação da formação do *demos* e a acomodação de imigrantes e refugiados. Seriam elas a corrente liberal (RAWLS, 2004; POGGE, 1994; COHEN, 2004), a corrente comunitarista (SANDEL, 1996), a corrente pós-colonial (HONIG, 2009) e uma corrente composta de formas renovadas de cosmopolitismo crítico, dentre as quais destaca-se a teoria deliberativa (BENHABIB, 2006).

Nas teorias liberais, o elemento central é a autonomia individual e proteção dos interesses legítimos dos indivíduos. Além disso, segundo Baynes, apesar das diferenças entre teóricos dentro dessa abordagem, existe uma convicção compartilhada de que os direitos humanos não são úteis concebidos como direitos naturais. Em vez disso, os direitos humanos são entendidos principalmente como normas internacionais que visam proteger interesses humanos fundamentais para os indivíduos a oportunidade de participar como membros na sociedade política. Estas normas internacionais também fornecem um padrão para avaliar a conduta política de sociedades e outras instituições (BAYNES, 2009, p.7).

Nessa linha de pensamento, os teóricos costumam dividir-se entre aqueles que defendem os direitos humanos devem ser vistos como parte de uma "utopia realista"¹⁷, de acordo com outros como restrições que obrigam qualquer instituição social coerciva, e outras ainda tão básicas condições de adesão em qualquer sociedade política. Baynes (ibidem, p.7) refere-se a cada uma dessas abordagens como uma abordagem política dos direitos humanos por vários motivos vagamente relacionados. De acordo com cada um, os direitos humanos são principalmente (embora não exclusivamente) reivindicações contra instituições políticas e seus funcionários em oposição a reivindicações contra indivíduo arbitrário. Em segundo lugar, os direitos humanos são entendidos

¹⁷ Influenciados, em grande parte, pelo trabalho de Rawls em *O Direito dos Povos* (2004).

principalmente em conexão com as condições básicas de adesão em um sociedade política (e não como direitos "gerais" que os indivíduos possuem "simplesmente em virtude de sua humanidade"); e, finalmente, e mais importante, os direitos humanos são políticos na medida em que o tipo de justificação dada para eles é determinada pelo seu papel político ou função.

Contudo, apesar de se afastarem de noções de direito natural, na teoria liberal em geral, deveres impostos pela comunidade apenas são legítimos se forem recíprocos e voluntários. Dessa forma, ordens políticas não poderiam impor normas e valores como o da hospitalidade, poderiam permitir apenas a negociação democrática sobre a regulação da vida em comum em um determinado Estado-nação. Por esse motivo, a teoria liberal teria dificuldades para lidar com a questão da cidadania e o direito a ser membro de uma comunidade. (FRIESE, 2010, p.325)

Em outras palavras, na concepção liberal, o direito à cidadania possui uma natureza dupla, segundo Benhabib. Por um lado, enquanto direitos morais eles são universais, o que significa que eles pertencem a todas as pessoas em sua situação de seres humanos com razão e dignidade. Contudo, como direitos legais eles são particulares, o direito de ser cidadão em um determinado Estado (BENHABIB, 2004, p. 55). A força normativa do direito, dessa forma, não reside na comunidade política, mas na sua efetiva aplicação, sendo o Estado visto como crucial para defesa dos indivíduos.

No trabalho de John Rawls sobre a justiça, por exemplo, há a concepção de um "sistema fechado" (ibidem p. 74), o que coloca limites para pensar a inserção de estrangeiros, pois, na realidade, as comunidades políticas não estão fechadas. Isso se dá, pois Rawls, segundo Benhabib (ibidem, p.92), teria se afastado do cosmopolitismo kantiano, ao substituir os indivíduos pela ideia de povos enquanto agentes de uma sociedade mundial. Além disso, o autor não seria capaz de distinguir analiticamente entre a ideia de povo e a ideia de nações. Isso se torna problemático no contexto das transmigrações, pois as pessoas se movem e muitas vezes o fazem porque nem todos os estados fazem um bom trabalho para proteger seus direitos. Ao fazê-lo, os migrantes ativam a tensão entre a comunidade limitada e os direitos individuais e, assim, representam um desafio ao conceito liberal de cidadania.

Na corrente republicana, por sua vez, há a defesa de que comunidades políticas devem ter autonomia para estabelecer as políticas que devem regular o pertencimento à comunidade política. Isso se dá uma vez que o ponto de partida para a tradição republicana não é o direito individual, mas a comunidade política. A liberdade dos cidadãos é vista como dependente de serem membros de políticas autônomas, que participam da vida pública e exibem uma atitude cívica (SANDEL, 1996, p. 53). As posições, contudo, podem variar entre os republicanos quanto ao propósito da participação (ibidem, p. 26). Para alguns, a ação coletiva é uma forma de liberdade valiosa em si mesma. Outros argumentam que apenas um cidadão engajado pode impedir que aqueles no poder abusem de sua posição e dominem a vida de outros (PETIT, 1999, p. 8).

O foco na participação torna a concepção republicana da cidadania mais dinâmica do que a liberal. Philip Pettit, em particular, sublinha isso, argumentando que "os requisitos de [...] liberdade não são fixados de uma vez por todas, como em tabletes de pedra. Eles estão sujeitos a uma reinterpretação e revisão constantes à medida que novos interesses e idéias emergem e se materializam na sociedade". (ibidem, p.147). A liberdade e a identidade dos cidadãos são objeto de uma deliberação pública em curso. Isso torna possível que diferentes grupos desfavorecidos, como as minorias culturais e raciais, os trabalhadores e as mulheres, articulem diversas demandas, apelando à gramática da cidadania.

Apesar dessa corrente dotar a noção de cidadania de uma certa dinamicidade, ela continua a ser centrada no Estado. Por esse motivo, quando confrontada pelas novas dinâmicas provocadas pelas migrações transnacionais, a teoria republicana carece de instrumentos para colocar em questão os limites das "fronteiras" estatais. Apesar de a deliberação democrática ter lugar dentro das comunidades políticas existentes, os limites dessas são deixados em grande parte intactos. Pettit, por exemplo, argumenta que "um estado republicano precisará manter limites na imigração, se for manter seu atual caráter republicano e se é para sustentar o ethos republicano que isso exige" (PETTIT, 1999, p.152). Nesse modelo, em geral, a autodeterminação existe apenas para aqueles que já são membros de uma comunidade, sendo que estrangeiros podem vir a fazer parte dela uma vez que decidirem passar por um processo de

naturalização – cujas regras são definidas pelos Estado. Além de depender do Estado, esse tipo de interpretação possui uma noção de migração inadequada para os dias de hoje¹⁸, segundo a qual algumas pessoas abdicam de sua cidadania enquanto outras chegam a novos países e ganham uma nova identidade política. Atualmente, o fenômeno da migração mostra-se muito mais complexo. Além da migração circular e temporária, muitos migrantes não planejam abdicar sua cidadania de origem pois têm o desejo de retornar ou mantêm fortes laços com o lugar de origem. Isso não convida para o reassentamento permanente, mas sim migração temporária ou circular.

Nesse sentido, quando nos voltamos para a questão da mobilidade, tanto a cidadania liberal e republicana apresentam dificuldades para lidar com o fenômeno migratório. O liberalismo tem uma compreensão estática dos direitos e da adesão. Por esse motivo, existem razões convincentes para repensar nossas noções de cidadania, a fim de melhor compreender e orientar a política de migração. Com esse intuito em mente, é possível buscar teorias contemporâneas que se inserem nessa problemática, uma vez que elas buscam entender o potencial das migrações transnacionais para promover uma reinterpretação dos direitos da cidadania.

Nesse sentido, a corrente pós-colonial defende a incondicionalidade da hospitalidade (FRIESE, 2010, p. 328). Nessa perspectiva, a hospitalidade vai além de leis e instituições que pretendem limitá-la. Essa perspectiva pode ser exemplificada pelo trabalho da autora desconstrutivista Bonnie Honig. No livro *Paradox, Law and Democracy* (2009), Honig busca explicitar os limites do cosmopolitismo crítico e do liberalismo para pensar tais questões. Para Honig, seguindo a leitura de Derrida, o conceito de hospitalidade estaria intrinsicamente ligado à hostilidade, na medida em que, aqueles que reivindicam o direito à hospitalidade colocam seus possíveis anfitriões em um terreno ambíguo marcado pela hospitalidade e pela hostilidade. Para a autora, a motivação da hospitalidade não deve partir de uma lei moral ou de uma economia de direitos finita, mas da “infinitude da hospitalidade incondicional que é ao mesmo tempo

¹⁸ Esse tipo de interpretação do fenômeno migratório aproxima-se da visão da economia neoclássica segundo a qual o retorno ao país de origem é visto como um fracasso da experiência migratória, devido à ausência de inserção na sociedade de destino ou devido ao não cumprimento de determinadas expectativas salariais.(CASSARINO, 2013, p.24)

expressada e traída por qualquer lista de valores (sejam eles legais ou morais)” (HONIG, 2006, p.106).

Por fim, a corrente do cosmopolitismo crítico, que engloba os teóricos da democracia deliberativa, cujas bases teóricas serão tratadas no Capítulo 1, apresenta uma ideia mais fluida do direito ao pertencimento à comunidade política. Eles aderem a noções de justiça que questionam fronteiras sociais, culturais e nacionais. Centrando-se na teoria da democracia deliberativa, Seyla Benhabib e Rainer Forst são dois autores que tentam, apartir da perspectiva da ética do discurso colocada por Habermas, tentam fornecer uma interpretação alternativa de direitos humanos. Segundo Baynes (2009, p. 3), ambos enfrentam importantes desafios. Em primeiro lugar, assim como os liberais, procuram fornecer um relato razoável de direitos humanos que não dependa de hipóteses metafísicas controversas, afastando-se da tradição filosófica dos direitos naturais. Em segundo lugar, há uma constante tentativa de evitar uma concepção dos direitos humanos como um conjunto de direitos morais que podem ser especificados independentemente da tomada de decisão coletiva de uma ordem política.

Em termos gerais, a idéia na abordagem de Benhabib (2004, 2006, 2011) e Forst (2012) é começar pela identificação da obrigação iminente de falar e agir de oradores e ouvintes para fornecer razões em apoio das reivindicações de validade levantadas em seus respectivos enunciados. Esta situação de fala e ação, que tem uma fraca "força transcendental", também é ignorada por Habermas como o "direito" por parte do ouvinte de aceitar ou rejeitar os motivos apresentados por aquele que fala. Em um segundo momento, esse "direito" implicaria um direito moral básico, que em Forst aparece como "o direito moral à justificação", enquanto em Benhabib aparece como "o direito de ter direitos". E, em um terceiro passo, esse direito moral básico ou "princípio moral" está relacionado com um conjunto mais extenso de direitos humanos. (BAYNES, 2009, p. 3). No caso de Benhabib mais explicitamente, na análise do fenômeno de migrações como um elemento que questiona e reinterpreta as fronteiras da cidadania, essas passagens seriam possíveis a partir do entendimento do conceito de iterações democráticas (BENHABIB, 2006, p. 45).

No contexto de uma discussão sobre imigrantes, o modelo normativo de Benhabib de iteração democrática insiste em que a reivindicação de direito universal mais básico – o direito para ter direitos ou o direito à cidadania democrática – é determinado por processos de reflexividade política (BENHABIB, 2011, p.143) . Essa reflexividade garante que os princípios de adesão legítima estejam sujeitos à "elaboração" nas mãos da democracia maiorias, que decidem não apenas como demonstrações soberanas, mas como intérpretes legítimos de normas constitucionais que são, por sua vez, enquadradas pelo direito cosmopolita. Se por um lado, a lei cosmopolita força o Estado a olhar para fora de suas fronteiras, por outro, sua força é efetivada apenas no momento em que ela é cristalizada nos critérios que determinam a adesão.

No caso de Benhabib, nesse sentido, o desenvolvimento desse modelo, para além da tentativa de conciliação das teorias republicana e liberal e da crítica colocada pela teoria pós-colonial, a autora tem a tarefa de enfrentar desafios teóricos colocados pela própria corrente na qual se encontra. Nesse sentido, o capítulo 2 tratará dos pressupostos dessa escola de pensamento, enquanto o capítulo 3 tratará a adoção crítica dessa teoria realizada por Benhabib, de modo a desenvolver um “universalismo contextualizado”, uma possível resposta para a inclusão do outro em sociedades complexas.

CAPÍTULO 1: OS DESAFIOS DA TEORIA DELIBERATIVA EM UM CONTEXTO MIGRAÇÕES TRANSNACIONAIS

Os autores que defendem um ideal deliberativo de democracia se propõem a estabelecer meios através dos quais seja possível a existência de uma participação política mais ativa e, conseqüentemente, a busca da soberania popular em sociedades mais complexas, ainda que não abram mão de procedimentos como a regra da maioria, as eleições periódicas e a divisão de poderes. (BOHMAN, 1998; GUTMANN e THOMPSON, 2004; BENHABIB, 2007). Para que isso seja possível os processos decisórios devem ocorrer por meio da deliberação de indivíduos racionais em fóruns abertos de debate. O tipo de deliberação que defendem é especial, pois, não se baseia na agregação de interesses individuais, mas em um processo de comunicação que possibilita a formação da opinião e da vontade coletiva. A deliberação, nesse modelo normativo, é vista como a fonte de legitimidade política, assim como seria um modelo que promove a eficácia do processo democrático.

De acordo com Benhabib, a teoria deliberativa, de modo geral, almeja não apenas garantir a legitimidade, como também a eficácia do processo democrático. Segundo a autora, quanto mais coletivos forem os processos de tomada de decisão, mais o modelo deliberativo se aproxima de seus ideais de legitimidade e eficácia. E isto ocorre, pois, as instituições democráticas se baseiam na ideia de que “[...] as instâncias que reivindicam o poder obrigatório para si mesmas assim o fazem porque suas decisões representam um ponto de vista imparcial, considerado igualitário no interesse de todos” (2007, p. 50). Para que isto se concretize é preciso, que as instituições políticas estejam organizadas de tal forma que, aquilo que é de interesse de todos, seja o resultado final de um processo deliberativo coletivo. Neste sentido, é imprescindível que todo o processo seja conduzido de forma equitativa e racional e que, as instituições se baseiem no reconhecimento de cidadãos livres e iguais.

Ainda que as premissas da teoria da democracia deliberativa sejam inovadoras em sua tentativa de conciliar ideais normativos e a complexa realidade social, em suas primeiras formulações os autores da democracia deliberativa, principalmente Habermas, pressupõem o contexto de um

determinado povo, de um determinado Estado-nação. Se tal tentativa de construção teórica já se mostrou extremamente complexa dentro dos limites dos estados soberanos, a adoção desse modelo no âmbito de uma atual crise humanitária acarreta novos desafios a serem superados pela teoria. Levando em conta o fato de que a teoria do discurso, exige que todo tipo de norma de exclusão e de inclusão seja justificada, um dos principais pontos de atrito entre a teoria do discurso e o conceito de cidadania, de pertencimento a uma determinada comunidade política, reside no fato de que, tanto cidadãos como aqueles que não são considerados cidadãos, são afetados pelo processo político. Nesse sentido, o capítulo a seguir busca retomar as principais características da democracia deliberativa e da ética do discurso, de modo a compreender, nos capítulos 2 e 3, quais são os movimentos feitos por Benhabib para “complementar” a teoria do discurso, de modo que ela possa oferecer uma resposta para o problema de inclusão do outro nos processos de deliberação.

Essa capítulo abordará a dimensão comunicativa da teoria da democracia deliberativa e, conseqüentemente, os desafios enfrentados por essa abordagem, para dialogar responder às questões colocadas pelo fenômeno das migrações transnacionais. Nesse diálogo, após apresentação dos principais pilares da teoria, haverá um enfoque na questão para a qual Fraser (2014) chama a atenção que é a de que as fronteiras das democracias não foram uma questão problematizada, em um primeiro momento, em Habermas. A partir desse problema, abordarei a forma pela qual os direitos humanos provocaram uma atualização da teoria da democracia deliberativa.

1.1 A TEORIA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

A teoria da democracia deliberativa surgida há duas décadas defende conceitos há muito conhecidos na filosofia política, visto que, a ideia de que o governo deve abarcar a vontade do povo apareceu das mais variadas formas na história da filosofia. A importância relegada ao estudo da democracia deliberativa dentro da teoria política, também representou uma preocupação com a autenticidade, com o grau segundo o qual o controle popular é realmente efetivo

e não apenas simbólico, com a legitimidade normativa. Nesse sentido, como afirmam Elster (1998) e Gutmann e Thompson (2004), a teoria deliberativa acaba por representar mais uma renovação da teoria democrática do que uma inovação. Apesar de representar amplo campo teórico, uma característica unificadora dessa corrente, contudo, reside no fato de que, desde suas primeiras formulações até as mais recentes, autores da teoria da democracia deliberativa apresentaram diferentes modelos, que tentaram conciliar o ideal de deliberação com o pluralismo político que causa profundos desacordos, e a complexidade social. Cada vez mais, houve uma busca por saídas para tornar a deliberação um ideal possível em condições reais.

Nesse sentido, essa leitura se contrapõe à teoria democrática hegemônica que diz que a legitimidade do regime residiria na agregação de vontades individuais, organizadas pela regra da maioria¹⁹. Segundo Bohman,

[...] os críticos desse modelo argumentam que ele se baseia em um tipo de política que visa apenas o interesse individual, o que acaba por causar fragmentação social²⁰. Esse modelo seria conivente com a distribuição desigual de poder social e econômico, ao mesmo tempo em que seria dependente de instituições baseadas em uma participação política muito efêmera. A participação política, nesse sentido, ocorre de forma muito episódica (1996, p. 1).

Por esse motivo, nas primeiras formulações acerca de um ideal deliberativo para a democracia na década de 1980, a deliberação foi contraposta ao modelo da agregação e comportamento estratégico baseados na instituição do voto e na barganha (BOHMAN, 1998, p. 400). Ainda segundo Bohman, diferentemente da teoria democrática hegemônica, que prevê a democracia

¹⁹ Segundo Avritzer (1995, p. 105), um dos objetivos de Habermas é jogar luz sobre os limites da teoria democrática hegemônica, principalmente as correntes elitista e pluralista. A primeira corrente pode ser representada por Schumpeter (e autores influenciados por ele). Schumpeter se contrapõe à ideia de que a democracia baseia-se na realização do bem comum por meio da vontade geral. O modelo proposto por Schumpeter baseia a democracia na existência vários grupos em concorrência pela conquista do poder por meio de uma luta pelo voto popular (BOBBIO ET AL, 1990, p. 326). A corrente pluralista, por sua vez, tem em Robert Dahl um de seus principais representantes. Assim como a tradição schumpeteriana, os pluralistas defendem uma abordagem da democracia que seja ancorada em fatos a partir de estudo empírico contudo, diferentemente de Schumpeter que foca na corrida eleitoral entre os partidos políticos, os pluralistas se voltam para a análise do conflito entre os grupos de interesse da sociedade (CUNNINGHAM, 2002, p.73).

²⁰ Segundo Bohman, os críticos desse modelo incluem desde autores da democracia radical, até autores da corrente comunitarista.

como um equilíbrio de compromissos e barganhas entre indivíduos, grupos de interesse, o objetivo da teoria deliberativa nessas primeiras formulações era o de atingir o consenso, pelo acordo entre todos aqueles afetados pelas decisões²¹.

De modo a estabelecer um novo modelo normativo, a democracia deliberativa se apresenta como uma proposta teórica, que tende a deslocar o foco do processo decisório em regimes democráticos do voto para a discussão ou deliberação (BOHMAN, 1998; GUTMANN e THOMPSON, 2004). Apesar de existir uma pluralidade de autores que defendem essa teoria, uma das características que define a democracia deliberativa é a necessidade de justificar decisões, tomadas pelos cidadãos e pelos seus representantes²². Em uma democracia, é esperado que os líderes embasem suas decisões em argumentos, concomitantemente, esses líderes também devem ser responsivos aos argumentos apresentados pelos cidadãos.

Um dos principais marcos dentro dessa teoria é Jurgen Habermas. Desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, até o conhecido *Direito e Democracia*, uma das principais referências dentro da teoria deliberativa, Habermas é o exemplo de um autor, cujos trabalhos expressam teorizações sobre as relações entre fatos e normas no estado democrático de direito, tentando resgatar a possibilidade dessa participação²³ democrática na modernidade.

De forma geral, Gutman e Thompson (2003) elencaram quatro pontos que são, de modo geral, comuns nas elaborações de defensores da teoria da democracia deliberativa. No processo de deliberação, os argumentos não devem ser apenas procedimentais nem substantivos, mais que isso, devem ser argumentos que podem ser aceitos por indivíduos livres e iguais. Além disso,

²¹ Bohman refere-se à democracia deliberativa como “teorias da democracia deliberativa” ou “ideais de democracia deliberativa”, evidenciando o fato de que é uma corrente que, desde suas primeiras formulações, assumiu uma diversidade de temas e acomodações, ainda que o papel da deliberação ainda seja central para todos os autores pertencentes a essa corrente.

²² O processo deliberativo em si não exclui a necessidade de outros mecanismos como o voto. Como apontam Gutman e Thompson (2004, p. 3), o processo deliberativo dá espaço a outras formas de processo de tomada de decisão, contanto que a forma desse processo seja justificada em algum momento do processo deliberativo.

²³ Habermas e a teoria da democracia deliberativa como um todo se diferem da corrente democrática participacionista pelo fato de não se contrapor às instituições da teoria democrática hegemônica, como a regra da maioria, por exemplo. A teoria democrática as incorpora em suas formulações, uma vez que é parte da realidade dada, mas procuram formas de tornar estas instituições mais democráticas e sensíveis à sociedade civil.

uma das características que distingue a deliberação de outros tipos de comunicação é o fato de que, seus participantes podem mudar suas preferências em seu decorrer, através da persuasão, e não da coerção ou manipulação.

Outra característica fundamental dessa corrente de pensamento é o conceito de razão pública (BOHMAN, 1998; GUTMANN e THOMPSON, 2004). De acordo com esse conceito, as decisões legítimas são aquelas que todos podem aceitar ou, pelo menos, não poderiam rejeitar racionalmente. Isso significa, que qualquer concepção de democracia deliberativa deve ser estabelecida em torno do ideal de justificação política, que exige o debate público entre cidadãos livres e iguais. Isso engloba tanto decisões tomadas pelos cidadãos, como por seus representantes. Segundo Gutmann e Thompson (2004, p. 4), outra importante característica desse modelo é o fato de que, os argumentos colocados no processo deliberativo devem ser acessíveis a todos os cidadãos aos quais ele se dirige. Essa condição parte do princípio de que, o cidadão deve ter acesso ao argumento, que justifica uma decisão que afetará a sua vida. Nesse sentido, a deliberação deve ser pública em dois sentidos. Em primeiro lugar, a deliberação se dá de forma pública, e não na privacidade de cada indivíduo²⁴. Em segundo lugar, os argumentos devem ser públicos também em seu conteúdo, pois a comunicação entre os indivíduos não pode compreender o conteúdo dos argumentos.

A terceira característica é que o processo tem como objetivo influenciar o governo e o processo pelo qual decisões são tomadas. Por sua vez, a quarta característica do processo deliberativo é a sua dinamicidade, sendo um processo que produz consensos que podem sempre ser revistos, decisões anteriores podem sempre ser criticadas²⁵. A manutenção de um processo de tomada de decisão, que está sempre sujeito à revisão é importante, pois leva em conta o fato de que qualquer processo decisório pode ser imperfeito, assim como o conhecimento humano que o embasa. Além disso, na política as decisões raramente são consensuais. Os indivíduos que discordam de alguma decisão

²⁴ Segundo Gutmann e Thompson (2004, p. 4), esse caráter de publicidade se difere da concepção rousseauiana de democracia na qual os indivíduos refletem por si próprios acerca daquilo que é melhor para a sociedade como um todo e depois vão para a assembleia e votam de acordo com a vontade geral.

²⁵ Segundo Gutmann e Thompson (2004, p. 6), contudo, esta é uma característica negligenciada por alguns proponentes da teoria deliberativa.

são mais suscetíveis a aceitá-la temporariamente por acreditarem, que podem revertê-la no futuro se continuarem no processo deliberativo. O resultado desse processo de constante revisão tem a ver com o princípio da economia do desacordo moral, uma vez que, ao expor seus argumentos, tanto os cidadãos como seus representantes, devem fazê-lo de modo a minimizar suas diferenças com seus oponentes. Tal característica é crucial para a validade da democracia deliberativa, uma vez que lidamos com um cenário de sociedades complexas, onde o desacordo tende a ser a regra. Mesmo nesse cenário, todo o indivíduo deve reconhecer os direitos de todos os indivíduos, capazes de exercer sua fala e de agir como participantes na conversação moral. O conceito de reciprocidade igualitária, dessa forma, estipula que em discursos cada um deve ter os mesmos direitos, como iniciar novos tópicos ou exigir justificativas.

Nesse sentido, um dos ideais defendidos nessa leitura mais recente, sobre a democracia, exemplifica uma tentativa de retomar a importância da soberania popular, ou seja, a ideia de que todos aqueles que são afetados por determinadas leis são, ao mesmo tempo, autores delas. Esse conceito é chave para a teoria de democracia deliberativa, uma vez que, representa a legitimidade do processo democrático.

Contudo, é preciso ter em mente, que o conceito colocado por Rousseau difere daquele defendido pela democracia deliberativa. Não há apenas os dois séculos que separam as realidades sociais, nas quais surgiram ambas teorias, mas também diferem no que se refere à ideia de normatividade. Enquanto em Rousseau, pode-se dizer que a soberania popular é corporificada, na democracia deliberativa, devido à complexidade social e à necessidade de aliar a normatividade à realidade de complexidade social em que vivemos. Habermas parte da tese, colocada por Julius Frobel, de que a tensão entre igualdade e liberdade pode ser atenuada, quando substituímos a interpretação concretista de soberania por uma procedimental. De acordo com Habermas, diferentemente de Rousseau, que considera a razão prática apenas na forma de uma lei geral e a impõem à vontade soberana, Frobel a coloca em um procedimento de formação da opinião e da vontade. A ideia defendida por ele é a de uma soberania popular, que ocorre por meio de “[...] condições discursivas de um

processo diferenciado de formação da opinião e da vontade”. (HABERMAS, 1997, p. 261).

A formulação de como se daria tal processo é fruto das influências da corrente liberal e da republicana no modelo deliberativo. No panorama da filosofia política, Habermas (1995) localiza ideal deliberativo na tensão entre uma concepção liberal e uma concepção republicana do processo democrático. Quando analisado o processo de formação da opinião e da vontade, enquanto na concepção liberal, o processo se apresenta na forma de compromissos e interesses, no caso republicano, depende de uma autocompreensão ética, do compartilhamento de uma mesma cultura. Na concepção da democracia deliberativa, por sua vez, tomando elementos das duas tradições, há o desenvolvimento do conceito de um procedimento ideal de deliberação e tomada de decisão:

Esse procedimento democrático estabelece uma conexão interna entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autocompreensão e discursos relativos a questões de justiça, e fundamenta a suposição de que sob tais condições obtêm-se resultados racionais e equitativos. (HABERMAS, 1995, p. 46).

Nesse sentido, Habermas (ibidem, p. 47) apresenta o modelo da democracia deliberativa, como uma síntese dessas duas tradições. Do modelo republicano, é tomado o lugar central dado ao processo político de formação da opinião e da vontade, o que não ocorre em detrimento da estruturação do Estado de Direito. Pelo contrário, o modelo deliberativo defende, que os direitos fundamentais e o Estado Direito são essenciais para a institucionalização, os pressupostos comunicativos do processo democrático. Esses pressupostos, por sua vez, são normas e arranjos institucionais normativos, que só podem ser considerados desde que estejam de acordo com a ética do discurso, em outras palavras, desde que tenham sido aceitos por todos os interessados, no contexto de um tipo específico de argumentação denominado discurso.

Contudo, é relevante, não apenas a forma como se dá esse processo de formação da opinião e da vontade, como também o lugar. Para a defesa da existência de um autogoverno, nas democracias atualmente existentes é

fundamental o conceito de esfera pública²⁶. Após algumas formulações, o modelo mais consolidado de esfera pública é apresentado por Habermas em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1997). O conceito de esfera pública é fundamental para a teoria deliberativa, pois é o lugar onde se dá a deliberação e possibilita a revigoração do mundo da vida. A esfera pública subdivide-se entre esfera pública informal e esfera pública política, na qual cabe à primeira influenciar e criticar os processos de tomada de decisão na segunda. Nesse sentido, a democracia deliberativa defendida por Habermas depende, em última análise, de uma estratégia dual, baseada tanto em fóruns institucionais quanto extrainstitucionais.

O conceito de esfera pública, aplicado à democracia deliberativa, tem origem no livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de 1962 de Jurgen Habermas. Nele, o autor mostra o surgimento de um espaço entre a esfera privada e o Estado, propiciado pelo próprio desenvolvimento do capitalismo: uma esfera pública burguesa. Este processo provocou a emergência de um espaço entre a esfera privada e o Estado no qual é possível uma discussão livre e racional, sobre o exercício da autoridade política. Uma das principais consequências dessa emergência reside na relação que a burguesia estabelece com o poder. Habermas afirma, que a burguesia é a primeira classe dominante que não se encontra propriamente dentro do Estado, mas no âmbito privado. Contudo, ainda que não esteja dentro do Estado, a classe burguesa exige saber o que se passa no âmbito estatal. Esta exigência estabelece um caráter público à relação entre Estado e sociedade, pois há uma demanda, por uma prestação de contas pública por parte do Estado. As ações do Estado devem ser submetidas à crítica racional.

A esfera pública burguesa pode ser concebida, antes de mais, como a esfera em que pessoas privadas se juntam enquanto um público; bem

²⁶ No caso de Benhabib (1992, p.86-87), há a defesa de um modelo de esfera pública discursiva difere dos modelos de esfera pública republicano e liberal. A visão de participação política no modelo republicano refere-se a uma participação direta possível somente dentro da esfera política. O modelo discursivo, por sua vez, adéqua o ideal de participação política ao contexto moderno por meio da formação discursiva da vontade coletiva, o que implica que a participação é possível não somente em um âmbito formalmente político, mas também é acessível em esferas sociais e culturais. Com relação ao modelo liberal, no modelo de esfera pública discursiva o diálogo se dá de acordo com critérios representados pelo modelo de um “discurso prático” e não pela presunção de constrangimento da neutralidade.

cedo, reclamaram que essa esfera pública fosse regulada como se estivesse acima das próprias autoridades públicas; de forma a incluí-las num debate sobre as regras gerais que governam as relações da esfera da troca de bens e de trabalho social basicamente privatizada, mas publicamente relevante. [...] O meio deste confronto político era peculiar e não tinha precedente histórico: o uso público da razão pelos intervenientes. (HABERMAS, 1962 [1991], p. 27)

Para Benhabib (1992, p. 86), em sua adoção crítica do modelo, este conceito constitui-se como um elemento-chave, para apaziguar a tensão entre a tradição republicana e a liberal. Diferentemente do modelo agnóstico ou republicano de esfera pública, proposto por Hannah Arendt, a versão de esfera pública discursiva depende de uma visão mais ampla da própria política, que é mais adequada à modernidade. No primeiro caso, há uma aversão às instituições modernas, principalmente ao mercado que é visto como um elemento incompatível com a virtude cívica. A visão de participação política, neste caso, refere-se a uma participação direta possível somente dentro da esfera política.

No modelo de esfera pública discursiva proposto por ela, por sua vez, há uma adequação do ideal de participação política ao contexto moderno por meio da formação discursiva da vontade coletiva. Em sua leitura, portanto, a participação é possível não somente em um âmbito formalmente político, mas também é acessível em esferas sociais e culturais. Outra diferença está no fato, de que a esfera pública discursiva não é vista como um espaço de competição, para a aclamação e imortalidade entre uma elite política, mas como um espaço compartilhado democraticamente, para a criação de procedimentos através dos quais todos aqueles afetados pelas normas sociais gerais e decisões políticas, podem influenciar em sua adoção ou formulação. O modelo de esfera pública discursiva também se diferencia do modelo liberal, pois, apesar de compartilhar com os liberais o ideal de que, a legitimação em um contexto democrático reside na existência do diálogo público, nesse modelo o diálogo se dá de acordo com critérios representados pelo modelo de um “discurso prático” e não pela presunção de constrangimento da neutralidade.

Nesse contexto, para Habermas, a sociedade civil é composta por associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado, que têm a função de canalização dos fluxos comunicativos, provindos do mundo da vida para a esfera pública (AVRITZER & COSTA, 2004, p. 709). Nesse sentido, a

concepção de Habermas propõe uma noção de sociedade civil positiva que condiciona uma esfera pública politicamente influente. Em seus trabalhos da década de 90 (1995; 1997), o autor explica como os procedimentos legais e políticos institucionalizados, também são importantes e permitem que a formação da vontade e da opinião (advindas da deliberação) seja considerada nos níveis decisórios. Nesse sentido, é necessário ressaltar, que a democracia deliberativa defendida por Habermas depende, em última análise, de uma estratégia dual, baseada tanto em fóruns institucionais quanto extrainstitucionais. Dessa forma, sindicatos, partidos e grupos de interesse também são importantes.

O papel da sociedade civil, por sua vez, é o de manutenção e ampliação das condições de comunicação do mundo da vida e das microesferas públicas da vida cotidiana. Além disso, os atores da sociedade civil também devem ser livres, para apresentar propostas de resolução de problemas, denunciar abusos, pressionar o sistema político formal em favor de determinadas causas.

A sociedade civil, base social da esfera pública autônoma, constituída por associações, organizações e movimentos sintonizados com a ressonância dos problemas societários nas esferas da vida privada, absorve e transmite as questões ali tematizadas de forma amplificada para a esfera pública. Estas associações da sociedade civil acabam influenciando a definição de questões que serão problematizadas via esfera pública. Depois de publicizadas, essas questões devem ser tratadas pelo sistema político-administrativo. Como instância intermediadora, a esfera pública capta os impulsos gerados na vida cotidiana e os transmite para os colegiados competentes que articulam institucionalmente o processo de formação da vontade política, construindo, assim, decisões legítimas (FARIA, 2000, p. 54).

Apesar de os conceitos de esfera pública, sociedade civil e deliberação serem conceitos defendidos pela maioria dos autores dessa corrente, há algumas divergências entre seus defensores. Além do enorme impacto, que a teoria da democracia deliberativa teve na teoria política, por defender o ideal de soberania popular em sociedade complexas, ela surgiu em um momento no qual a própria teoria democrática sofria uma mudança de paradigma. A partir da década de 1980, o paradigma da redistribuição, que representa uma política de diferença estrutural, passa a perder espaço para o paradigma do reconhecimento, que se focou em reivindicações multiculturais, feministas e em

noções identitárias. Algumas das principais críticas feitas ao modelo habermasiano podem ser encontradas nos trabalhos de autoras Benhabib (1992), que criticam a dubiedade do conceito de privado utilizado no modelo. Já no contexto histórico, a teoria da democracia deliberativa precisa lidar com sociedades cada vez mais divididas, como também tem tido que lidar com um mundo em constante transformação, devidos aos efeitos causados pela globalização, que desafiam as fronteiras dos estados-nação tal como as conhecemos.

1.2 NOVOS DESAFIOS

Ainda que as premissas da teoria da democracia deliberativa, sejam inovadoras em sua tentativa de conciliar teoria e a realidade existente, em suas primeiras formulações os autores desta coerente teórica pressupõem o contexto de um determinado povo, de um determinado Estado-nação. Se tal tentativa de construção teórica já se mostrou extremamente complexa, dentro dos limites dos estados soberanos, a adoção desse modelo para discussão do cosmopolitismo acarreta novos problemas. Na medida em que esses autores, tentaram levar o modelo deliberativo para a discussão do cosmopolitismo, em escritos mais recentes (BENHABIB, 2011; FORST, 2012; FRAZER, 2014; BOHMAN, 2007), acabam por defrontar-se com um contexto que desafia pilares fundamentais da teoria.

Segundo Fraser (2014, p. 26), no processo de deliberação, o “quem”, antes representado pelo cidadão de um dado estado soberano é substituído por uma variedade de interlocutores, que não formam um *demos*. O conteúdo da deliberação que antes dizia respeito a questões como a economia nacional, versa sobre questões globais. O local da deliberação, hoje, pode ser desterritorializado através do uso da *Internet*. O meio de informação da deliberação, uma vez formulado como uma mídia impressa nacional, agora aparece como uma miscelânea de língua e culturas. E, por fim, o destinatário final da deliberação, antes tido como o estado soberano, é agora uma

combinação de poderes transnacionais públicos e privados, que não pode ser facilmente identificada ou questionada.

Levando em conta os principais pressupostos da teoria deliberativa, fica mais claro quais são os desafios para que seus defensores lidem com conceitos, como governança global, sociedade civil internacional e esfera pública e migrações transnacionais, pois não é fácil relacioná-los às exigências de legitimidade e eficácia democráticas. Em termos de legitimidade, é complexo lidar com a noção de uma opinião pública legítima em arenas, nas quais os membros não pertencem a uma mesma comunidade política. A teoria da democracia deliberativa e a ética do discurso esbarram no problema do escopo discursivo. Enquanto teoria que se pretende como articuladora de um ponto de vista moral universal, ela não pode limitar o escopo de quem pode participar de uma conversação moral apenas àqueles que, possuem uma mesma nacionalidade, por exemplo. Já em termos de eficácia democrática, é difícil relacioná-la a espaços que não correspondem a estados soberanos.

Fraser (2014a, p.10), estando ciente desse problema, acredita que ele tem origem, no que se refere ao desenvolvimento da teoria da democracia deliberativa, especificamente nas elaborações de Jurgen Habermas sobre a esfera pública em 1962. Segundo a autora, ainda que não fosse explícito, o contexto, que informou a esfera pública habermasiana foi o imaginário político de Vestfália, ou seja, a ideia de uma forte ligação de uma dada comunidade com seu território e cultura próprios. E, mesmo as críticas subsequentes que foram tecidas ao modelo de esfera pública, como a de multiculturalistas e feministas, por muito tempo não foram capazes de superar tal dilema, sendo que apenas recentemente o problema tem realmente sido abordado.

Apesar de ser um problema atual, as dificuldades de uma teoria democrática com uma forte dimensão comunicativa, como é a teoria do discurso, remontam aos primeiros escritos de Habermas nos quais não havia ainda uma problematização das fronteiras das democracias. Em *A mudança estrutural da esfera pública*, Habermas promove uma análise em dois níveis: histórico e empírico, crítico e normativo. E há pressuposições que indicam que Estado-nação sempre esteve presente como pano de fundo. No âmbito empírico, nesse livro Habermas jogou luz sobre os processos históricos (ainda que incompletos)

de democratização do Estado-nação, já no âmbito normativo há a proposição de um modelo de democracia deliberativa, para uma comunidade política territorialmente delimitada. Em primeiro lugar, a esfera pública estaria correlacionada ao aparato do Estado moderno, que exercia seu poder soberano sobre uma determinada comunidade. Por esse motivo, conclui-se que Habermas pressupunha, que a opinião pública dizia respeito a um Estado que seria capaz de regular a vida de seus habitantes. Em segundo lugar, Habermas então considerava, que os participantes da esfera pública seriam membros de uma mesma comunidade e por isso a ideia de participantes de discussões em espaço público foi, equivocadamente, identificada com a ideia de cidadania em um estado democrático. No que se refere à questão da mídia, Fraser (2014a, p. 12) lembra, que apesar de a evolução nas telecomunicações favorecer a comunicação entre locutores dispersos em longas distâncias, Habermas territorializou a publicidade ao focar apenas na mídia e imprensa nacionais. Além disso, Habermas teria assumido, que os debates seriam conduzidos em uma língua nacional. Por fim, para Habermas, as origens da esfera pública seriam muitos similares ao imaginário, que foi o cerne da ideia de nação, que seria a produção literária dos séculos 18 e 19, nos gêneros burgueses nos quais indivíduos privados se enxergavam como membros do público. Uma vez que o conceito de esfera pública, embasa também o conceito de democracia deliberativa, essa acabou por estar também restrita ao âmbito do Estado-nação.

Apesar da incorporação de diversas críticas ao modelo deliberativo, em *Direito e Democracia* (1997), Frazer (2014a, p. 17) aponta que essa mesma questão persiste. Frazer acredita, que ao ressaltar a cooriginariedade entre autonomia pública e privada, entre soberania popular e direitos humanos, Habermas passa a valorizar o papel de movimentos sociais emancipatórios, que promovem a democracia pela reivindicação de direitos. Porém, ainda que Habermas chegue a defender o ideal de patriotismo constitucional, como uma forma pós-nacionalista de integração social, Frazer acredita, que sua concepção de publicidade segue sendo territorial. Já no plano da eficácia, Habermas elege a lei como o mecanismo através do qual o poder comunicativo é transformado em poder administrativo, passando do público “fraco” para o público “forte”, como

diria Frazer. Dessa forma, ao menos teoricamente, ele ofereceria uma alternativa para os déficits de legitimidade da opinião pública em estados democráticos.

Contudo, quando pensada fora do esquema do estado-nação, como é possível pensar em leis, um elemento tão central no modelo de esfera pública, a partir do ponto de vista da democracia deliberativa? Leis que são obrigatórias e que não são apenas consultivas, e que também não necessariamente estão circunscritas à *polis* de um estado? Partindo do ponto de vista da democracia deliberativa, as exigências são ainda maiores, uma vez que também deve estar relacionada à autoridade da autodeterminação democrática, da soberania popular.

Para preencher essas brechas, Benhabib, assim como diversos autores, voltou-se para a questão dos direitos humanos. Em um contexto mais geral, destaca Fine (2007, p. 4), um aspecto crucial do programa cosmopolita atual, que possui uma matriz kantiana, que é o caso da democracia deliberativa, é repensar o valor normativo do nacionalismo. Embora defensores²⁷ desse novo cosmopolitismo aceitem o papel histórico desempenhado pelo nacionalismo, eles acreditam que os laços de solidariedade social não dependem apenas do ideal de Estado-nação, como base para a integração social. Tomando o contexto em que vivemos como radicalmente diferente daquele em que o conceito de Estado-nação foi criado, a crença desse tipo de cosmopolitismo político é de que, o caráter universalista da ideia de direitos humanos é o mais adequado como elemento de identidade desse cidadão do mundo.

Na teoria da democracia deliberativa, a questão sobre os direitos humanos é primeiramente trabalhada de forma mais sistemática em *Direito e Democracia* de Habermas. Nele, o autor estabelece uma nova relação entre direitos humanos e soberania popular. Se para os liberais, os direitos subjetivos, também chamados de direitos humanos, constituem-se como liberdades pré-políticas, para os republicanos, é a partir dos direitos de participação política, da soberania do povo, em uma comunidade, que se estabelecem os demais direitos. Nos dois casos, portanto, há uma hierarquia estabelecida entre os dois tipos de direito. Habermas, por sua vez, propõe uma relação equilibrada entre

²⁷ Archibugi 1995; Habermas 1998, 2001; Nussbaum 2002; Pogge 2001; Rawls 2004.

direitos humanos e soberania popular. Segundo Repa (2013, p. 103), na teoria habermasiana há uma cooriginariedade entre liberdades pré-políticas e a soberania do povo. Segundo o autor, Habermas articula esses dois conceitos, como condições recíprocas entre si sobre o viés de dois elementos de mediação: o princípio do discurso e a forma jurídica. De acordo com o princípio do discurso, as normas somente são válidas, uma vez que tenham sido acordadas de forma racional em um discurso prático por todos aqueles que serão afetados. Tendo se transformado em um referencial de legitimidade para as decisões tomadas entre cidadãos livres e iguais, o princípio discurso pode auxiliar a repensar a questão dos direitos humanos. Uma vez que o princípio do discurso estabelece que para que os direitos sejam normas legítimas para os afetados, é preciso que eles tenham sido acordados por todos em um discurso prático. A forma jurídica, por sua vez, coloca a necessidade de transformar os indivíduos em pessoas jurídicas, portadores de direitos. Nesse sentido, há uma junção desses dois elementos que é entendida como:

[...] uma gênese lógica de direitos, que pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo como tal da forma direito – e termina com a institucionalização jurídica das condições de um exercício discursivo da autonomia política, com a qual a autonomia privada posta abstratamente de início pode ser configurada. Por isso o princípio da democracia só pode aparecer como cerne de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a geração de direito legítimo, isto é, o princípio da democracia, se constituem cooriginariamente. (HABERMAS, 1997a, p. 154-5).

Umas das principais críticas a essa abordagem, que aponta para o risco de que ela se torne uma justificação, para uma forma pós-moderna de imperialismo. Nos escritos de Benhabib, por sua vez, há uma preocupação latente com esse tipo de crítica. Para ela, o momento que vivenciamos tem um potencial ambivalente. Tanto a ascensão de normas cosmopolitas que visam proteger o indivíduo em uma sociedade global, quanto a difusão de novas formas de imperialismos, que ocorrem devido ao enfraquecimento da soberania dos estados são fenômenos concomitantes:

Ao passo que normas cosmopolitas levam ao surgimento de interesse humano generalizável e à articulação de padrões públicos de

justificação de normas, o capitalismo global leva à privatização e segmentação de comunidades de interesse e ao enfraquecimento de padrões de justificação pública pelo aumento da lógica privada de geração de norma. (BENHABIB, 2012, p. 26).

A posição de Benhabib fica clara no trecho a seguir:

A soberania popular não pode ser readquirida hoje pelo retorno à era da “caixa-preta” da soberania de estado: a igualdade formal de estados soberanos deve significar a universalização dos direitos humanos através das fronteiras dos estados, o respeito pelo estado de direito e formas democráticas de governo em todo o globo. (BENHABIB, 2012, p. 43).

Seyla Benhabib aborda essa questão seus últimos escritos ao atestar a crescente influência de normas; acordos e tratados internacionais em Estados-Nação. Tal fenômeno é notadamente conhecido, prova disso, segundo a autora (2009, p. 2), é o artigo “*U.S. Court, a Longtime Beacon, is Now Guiding Fewer Nations*” de Adam Liptak para o *New York Times*, datado de 2008, que detalha como durante aquela última década citações de decisões da Suprema Corte norte-americana haviam diminuído, enquanto a influência da Corte Europeia de Direitos Humanos e a Suprema Corte canadense tiveram um crescimento expressivo. Um dos fatos mais interessantes desse caso refere-se ao fato, de que muitas dessas cortes ao redor do mundo, e seus principais documentos, foram inspiradas em um primeiro momento nos princípios da constituição americana.

Apesar das similaridades dessas diferentes Cortes, esse é um caso que exemplifica de forma sensível o dilema apresentado por esse novo fenômeno, uma vez que desafia o ideal de soberania do Estado-nação. Ainda utilizando o exemplo da Suprema Corte norte-americana citada no artigo, Benhabib chama atenção para as opiniões dissonantes entre os juízes sobre a decisão de extinguir a pena de morte para jovens infratores. Enquanto o juiz Anthony M. Kennedy citava a Convenção das Nações Unidas sobre os direitos das crianças e a Carta africana, sobre os direitos e bem-estar das crianças, o juiz Antonin Scalia se posiciona contra específicas citações. Para ele, a Corte deveria reconsiderar todas suas decisões, segundo as visões de estrangeiros ou deveriam parar de tomar essas visões como base razoável para suas decisões.

Nesse sentido, não seria razoável invocar leis estrangeiras quando for favorável a um determinado posicionamento e ignorá-la quando não o for²⁸.

Benhabib chama a atenção, para o fato de que na interpretação do juiz John G. Roberts da Suprema Corte norte-americana, que acredita que basear-se na interpretação de um juiz alemão sobre a constituição americana, significa um duro golpe para a soberania democrática e para a *accountability* judicial, uma vez que esse juiz alemão não teria sido indicado por um presidente ou senado democraticamente eleito pelo povo americano. Para Benhabib, o juiz confunde o ato de citar uma opinião com o ato de criar um precedente, o que acaba levando à interpretação de enfraquecimento da soberania democrática.

É importante ressaltar, que esta não é apenas uma discussão técnica, mas um dilema político para a Corte norte-americana. Tal caso é escolhido pela autora, pois exemplifica muito bem o dilema com o qual ela pretende lidar, já que por um lado existem as normas cosmopolitas de direitos humanos, que se baseiam na ideia de universalidade e, por outro, democracias limitadas por Estados-nação. A tensão entre esses dois polos, entre o universal e o particular, o cosmopolita e o local, é extremamente importante, para o futuro político dos Estados e seus cidadãos. Benhabib, ao tentar conciliar o ideal de soberania popular e os direitos humanos, tenta provar que a democracia deliberativa pode ser repensada, de modo a se manter atual em um contexto político pós-Vestfália.

²⁸ LIPTAK, Adam. U.S. Court, a Longtime Beacon, is Now Guiding Fewer Nations. New York Times (18/08/2008)

CAPÍTULO 2: O UNIVERSALISMO INTERATIVO

Tendo visto, em primeiro lugar, as diferentes possibilidades teóricas para de abordagem da questão política da inclusão do outro e, em um segundo momento, os desafios enfrentados por uma dessas abordagens, a da democracia deliberativa, buscarei nos capítulos 2 e 3 voltar-me para a forma pela qual uma autora em particular, Seyla Benhabib, buscou fornecer uma resposta para tal dilema. A resposta da autora é construída em dois momentos. Há um primeiro momento voltado para a construção de conceitos e um segundo momento, nas obras mais recentes, voltado para sua operacionalização nas questões ligadas aos migrantes. O primeiro, que será objeto de estudo desse capítulo, refere-se à construção do conceito de universalismo interativo nas primeiras obras de Benhabib. Vemos que, nesse primeiro momento, a abordagem desenvolvida por Benhabib tem como objetivo lidar com a questão de gênero no âmbito da teoria do discurso.

Para Benhabib, apesar dos conflitos, a mediação entre o universal e o particular é base para o desenvolvimento de um universalismo sensível ao contexto, ao particular, no contexto da democracia deliberativa, é elaborada por Benhabib a partir de seus escritos sobre o universalismo interativo. Em *Critique, Norm and Utopia* (1986) e *Situating the Self* (1992), Benhabib preocupa-se especialmente com a crescente crítica feita a possibilidade de universalismo pelos comunitaristas, feministas e pós-modernistas (1992, p.2). Na tentativa de adequar o universalismo às críticas que a ele são feitas, Benhabib busca, na teoria comunicativa de Habermas e na concepção de julgamento político de Arendt, elementos para desenvolver sua teoria própria noção de universalismo, a do universalismo interativo. A partir desse conceito, para a autora, é possível pensar a maneira pela qual as normas e valores considerados universais proporcionam o reconhecimento da diversidade entre os indivíduos (ao mesmo tempo em que são mantidos por esse mesmo reconhecimento).

Em *Critique, Norm and Utopia* (1986), um dos principais pontos levantados por Benhabib é a crítica à filosofia do sujeito, alegando que apesar das inovações apresentadas por Habermas, este não teria conseguido se desvincular totalmente da teoria do sujeito em sua teoria da ética comunicativa.

Segundo a autora (1986, p. 393), haveria duas pressuposições hegelianas, relacionadas à teoria do sujeito presentes tanto nos primeiros estudos da Escola de Frankfurt, como na teoria de Habermas. Em primeiro lugar, a história é vista como o desenvolvimento de um sujeito singular que é externalizado no processo histórico. Em segundo lugar, a emancipação estaria relacionada à reapropriação da herança desse sujeito. Ao mesmo tempo, no entanto, Benhabib tem por objetivo defender a autonomia do sujeito racional, mas para ela, esse seria um sujeito constituído intersubjetivamente e com diferentes histórias.

Ela retoma a ideia de crítica, para rever a relação entre crise e crítica (BENHABIB, 1986). Sua principal alegação é a de que a base da crítica é feita através de um diagnóstico de crise, que aponta para duas direções: norma e utopia. Concordando com Habermas, ela alega que a crítica deve incluir um elemento diagnóstico-explicativo e outro utópico, enquanto o primeiro representa o observador, o segundo representaria o agente. Uma das principais críticas de Benhabib à Escola de Frankfurt é justamente o fato de esta ter focado no diagnóstico em detrimento do elemento utópico, principalmente em *Dialética do Esclarecimento* (1944), escrita por Adorno e Horkheimer.

Para a autora, Habermas foi responsável por dar novo vigor à Teoria Crítica pelo fato de colocar a razão comunicativa, como uma alternativa para a razão instrumental, através de um modelo ideal de discurso. Ainda assim, Benhabib apresenta ressalvas no que se refere à teoria de Habermas. Ela apresenta receio com algumas características de Habermas, que são notadamente kantianas, excessos racionalistas, como argumentos transcendentes (1986, p. 306), procedimentalismo (ibidem, p. 288) e compromissos universal-igualitários (ibidem, p. 306). Além disso também por deixar de lado questões como necessidades e solidariedade em detrimentos de direitos (ibidem, p. 39).

O cerne de sua crítica à Habermas relaciona-se com o fato de que ele ignoraria diferenças naturais e socioculturais. Ela rejeita a possibilidade do outro generalizado que em Habermas representa a filosofia do sujeito. Por sua vez, ela pretende apresentar também a noção de outro concreto, que aparece em

Carol Gilligan²⁹. Nesse sentido, o outro concreto diz respeito a todo e qualquer ser racional, como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição afetiva e emocional (1992, p. 341). A noção de Benhabib de outro concreto é baseada em uma norma de “reciprocidade complementar”. Ela alerta que para o fato de que a interação humana normalmente ocorre em um ambiente privado e não-institucional e por isso é necessário levar em conta a necessidade de normas de solidariedade, amor e cuidado para o desenvolvimento de uma teoria moral universalista.

Esse outro concreto é identificado com uma perspectiva feminista, mas sua relevância não é de forma alguma limitada a questões de gênero (ibidem, p. 409), fato que fica claro quando a autora utiliza o conceito para pensar a relação com o outro, no que se refere à questão migratória na sociedades atuais em suas obras mais recentes. A inserção da visão do outro concreto é um elemento epistemológico que permite à autora o desenvolvimento de uma teoria moral universal que pode ser aplicada à questão das mulheres como dos migrantes. Essa teoria, a que Benhabib dá o nome de universalismo interativo é teoricamente desenvolvida a partir do trabalho de três autores: Gilligan, Habermas e Arendt. Em um primeiro momento, e em menor intensidade, há a influência da ética do cuidado desenvolvida em Gilligan para propor a distinção crítica entre o outro generalizada e o outro concreto como exposto anteriormente. Em um segundo momento, há uma combinação da assimilação crítica da ética do discurso em Habermas com o trabalho de Arendt sobre ação política e julgamento, por sua vez são centrais para compreender a relação entre universalismo interativo e mentalidade alargada.

Uma vez que as questões morais só podem ser respondidas após um processo discursivo de formação da opinião, segundo a ética do discurso presente na ideia de democracia deliberativa, Benhabib preocupa-se com a forma como se dá tal discurso. Em *Critique, Norm and Utopia* (1986) retoma o desenvolvimento da Teoria Crítica a partir da análise de Kant, feita por Hegel. Apesar de apontar limites das análises realizadas por essa escola de

²⁹ GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1982.

pensamento, Benhabib reafirma sua dimensão normativa e utópica (BENHABIB, 1986, p. 5), tomando como base a ética comunicativa desenvolvida por Habermas.

Em seu projeto de universalismo interativo, Benhabib (1986, 1992) adere de forma crítica à reformulação do universalismo kantiano presente em Habermas em três pontos. Os pontos de acordo com Habermas são, em primeiro lugar, o discurso prático que no autor implica um conteúdo substantivo e normativo, a necessidade de respeito mútuo universal por todas as pessoas em diálogo e em reciprocidade igualitária. Tanto o respeito como a reciprocidade estão presentes na teoria da ética discurso³⁰ (BENHABIB, 1992, p. 29). Um segundo ponto, é o fato de que o universalismo interativo concorda com Habermas em sua concepção de espaço público caracterizado por ser um espaço discursivo de participação³¹ (ibidem, p. 104-7). Em terceiro lugar, concorda com a reformulação de imperativos universalistas que se afastam do elemento monológico presente em Kant, no sentido da existência de uma deliberação situada socialmente que promove discursos práticos (ibidem, p.163).

Apesar de concordar com os elementos citados, Benhabib elabora seu modelo de universalismo interativo a partir da crítica da ética discursiva, colocando em questão os seguintes temas: conteúdo normativo (2.1), as fronteiras do espaço público (2.2) e a natureza interativa dos indivíduos em discursos práticos (2.3).

2.1. OS LIMITES DA ÉTICA DO DISCURSO PROPOSTA POR HABERMAS

No que se refere ao conteúdo normativo, apesar das críticas neo-hegelianas, de que a ética do discurso seria uma modelo inconsistente, que assume uma neutralidade moral que coloca limites à conversação, sem oferecer uma saída sobre o que fazer, Benhabib acredita que o conteúdo moral presente nas normas de respeito universal e reciprocidade igualitária não são vazios, uma

³⁰ Que em Habermas aparecem como “pressupostos universais do discurso argumentativo”. (HABERMAS, 1990, p.86).

³¹ Essa características se mantém na ideia de espaço público desenvolvida por Benhabib, ainda que a crítica feminista a faça desenvolver um modelo diferenciado.

vez que eles são necessários, para ultrapassar a fronteira do conhecimento convencional reflexivo (BENHABIB, 1992, p. 26).

Já a questão da neutralidade pede uma análise mais atenta, uma vez que a ética do discurso, assim como o liberalismo, prevê um procedimento deliberativo neutro que não privilegia uma concepção de boa vida em detrimento de outra. O procedimento, nesse sentido, é pensado para estimular a pluralidade de perspectivas, mas não estabelece ferramentas para avaliar deliberações morais. Por outro lado, a ética do discurso prevê certos deveres no que se refere ao respeito universal e igualitário e à reciprocidade. Essas normas, por sua vez, permitem a avaliação de procedimentos de justificação moral. O modelo induz os participantes a fornecer argumentos razoáveis, que não necessariamente estejam ligados à comunidade à qual pertencem. Na medida em que todas as posições morais são igualmente reflexivas para enfrentar visões alternativas, nem todas podem ser consideradas julgamentos morais válidos. O procedimento nesse caso não é indiferente aos diferentes estilos de vida, segundo o critério de abrangência e reflexividade. A reflexividade esperada do indivíduo para reversão de expectativas encoraja a autocrítica de noções convencionais. Tal reflexividade também promove a tolerância pela pluralidade de pontos de vista (Benhabib, 1992, p. 42-46).

O conteúdo que está implícito na ética comunicativa faz com que ela não seja um modelo vazio, ainda que a universalidade, entendida como procedimento intersubjetivo de argumentação, não seja capaz de resolver questões morais específicas ou oferecer uma visão de bem. O que ela faz é conter o pensamento não reflexivo, influenciando a reflexão a ultrapassar a fronteira do pensamento convencional. Para Benhabib, a situação ideal de fala presente em Habermas, prevê fortes pressuposições éticas no que se refere ao respeito moral e à reciprocidade igualitária. Esses princípios derivam das condições de igualdade e simetria, previstos no princípio de que todos, que podem agir e falar podem participar da conversação moral e que todos podem questionar e colocar novos (ibidem, p. 29). O objetivo do respeito moral e universal e da reciprocidade igualitária é denotar um ponto de partida, que seja sensível às diferentes culturas. Esse tipo de universalismo pretende articular

uma visão do respeito humano que é ao mesmo tempo, formadora das práticas sociais nas quais ele próprio se baseia. (ibidem, p. 31).

A preocupação de Benhabib é verificar se o procedimento da ética do discurso produz algum tipo de limitação, para a ação comunicativa (ibidem, 1992, p. 34). A reciprocidade pede que elaboremos nosso ponto de vista a partir de uma multiplicidade de visões possíveis, exercitando nossa imaginação moral. Esses componentes de reciprocidade, como reversibilidade oferecem uma visão análoga a das habilidades da razão prática, que estão relacionadas à interpretação contextual de princípios morais na tradição aristotélica. (ibidem, 1992, p. 54).

Dessa forma, há uma crítica em Benhabib do conteúdo normativo implícito na situação ideal de fala, o que faz com que ela discorde da conclusão de que o consenso intersubjetivo é o produto de procedimentos normativos universalizados. Ela relega a universalidade ao nível do respeito e reciprocidade, o que aponta para uma mudança importante na teoria, pois ao contrário de focar naquilo que pode ser acordado em discursos práticos, Benhabib está preocupada com o fator responsável por manter a conversação moral.

Ao voltar sua preocupação para tal problema, Benhabib explicita que essa problemática faz parte de uma teoria que pretende resgatar o potencial utópico da ética do discurso. Essa mudança também oferece uma resposta às críticas de que a ética comunicativa seria necessariamente focada na metodologia racional e voltada pra um consenso, uma vez que seu foco é “promover as práticas normativas e relações morais nas quais a razão e o acordo podem florescer como um modo de vida” (ibidem, 1992, p. 38).

Segundo Bracci:

Benhabib toma componentes substantivos como pontos de partida de uma conversação moral, evitando enquadrar como pontos de consenso suas concepções de razão, self e sociedade na sua reformulação da ética procedimental. No caso da autora, essas categorias servem como noções conversacionais que estão sempre sujeitas à revisão. Seu intuito é o de que os contornos formativos desses processos levarão ao aumento do entendimento da diferença e à existência de relações mais justas (Bracci, 2002, p. 471).

2.2. O OUTRO GENERALIZADO E O OUTRO CONCRETO

No que se refere ao espaço público, Benhabib alega que o modelo deliberativo habermasiano não é apenas um modelo normativo. Ao mesmo tempo em que estabelece padrões ideais, para a comunicação e troca de argumentos, ele retira seus princípios das lógicas das práticas democráticas já existentes. Nesse sentido, “[...] a importância dos corpos deliberativos nas democracias, a racionalidade da oposição parlamentar, a necessidade de uma mídia independente e livre e de uma esfera de opinião pública [...]” (BENHABIB, 2007, p. 75), entre outros aspectos das práticas democráticas, podem ser explicadas pelo modelo deliberativo. As vantagens do modelo, contudo, segundo Benhabib (1992), se revelam no modo pelo qual é influenciado pela tradição republicana, como apresentado no capítulo 1, na medida em que, esta tende a enfatizar a participação política e a democratização dos processos de tomada de decisão. Concomitantemente, o modelo discursivo herda da tradição liberal a ideia de que, a legitimidade deriva do debate público.

Apesar de sua importância, o modelo de esfera pública tal qual colocado por Habermas não é poupado de críticas por Benhabib. No que se refere à Habermas, Benhabib, promove a mudança da situação ideal de fala para o universalismo interativo. Em sua análise de Habermas, Benhabib acredita que este ainda carrega excessos racionalistas, ainda que ele tenha promovido a mudança do caráter monológico kantiano, para um princípio comunicativo, pois, mesmo em Habermas, o agente moral ainda se encontraria descontextualizado.

Uma vez que a contextualização é uma questão chave para entender a inclusão do outro, a formulação de um universalismo sensível ao contexto será feita por Benhabib através das noções de outro concreto e outro generalizado (BENHABIB, 1992). Apesar de ser uma teoria baseada principalmente no âmbito da teoria feminista, através dessas noções, Benhabib esboça uma visão alternativa da situação de fala que dialogue com vários contextos. Nesse sentido, alguns dos pressupostos da situação ideal de fala podem ser repensados de modo que incluam não só as mulheres, que encontram-se relegadas ao espaço público, mas também os migrantes, não reconhecidos como cidadãos pelo Estado-nação. Para a inclusão do outro, esse debate é importante na medida

em que oferece um modelo no qual o outro é reconhecido não apenas como sujeito universal portador de direitos, como também um sujeito particular. Partindo dessa nova concepção desenvolvida no âmbito da teoria feminista, Benhabib vai colocar em questão as próprias fronteiras entre o espaço público e o privado e questionar a possibilidade de reversibilidade de expectativas a partir da teoria política que teria privilegiado o ponto de vista generalizado, elemento essencial para pensarmos a inclusão do outro.

Para elaboração de seu modelo, Benhabib parte da controvérsia gerada pela crítica de Gilligan³² a Kohlberg. Para Benhabib, a crítica de Gilligan mostra, que o modelo de Kohlberg apenas é capaz de avaliar um aspecto do desenvolvimento moral, que está relacionado à justiça e aos direitos. A reformulação do estudo, distinguindo entre uma orientação ética de justiça e direitos e uma orientação ética de cuidado e responsabilidade permite, que o desenvolvimento e as habilidades cognitivas das mulheres sejam avaliados de uma nova forma, na medida em que o julgamento moral das mulheres é mais contextual, mais imerso em relações e narrativas. Nesse sentido, elas teriam mais facilidade para demonstrar empatia e colocarem-se no ponto de vista de outro. A reformulação do experimento, permite que esse tipo de capacidade cognitiva seja visto como um aspecto positivo, em vez de ser uma deficiência.

Partindo disso, em *Situating the Self* (1992), a autora critica o fato de que, na teoria habermasiana subjaz uma noção de outro “generalizado” em vez de “concreto” (ibidem, p.107), o que o obriga a presumir certas distinções entre privado e público, normas e valores, que não foram necessariamente colocadas por meio do discurso (ibidem, p.148). Nesse sentido, a leitura de Gilligan é utilizada para criticar tal separação. O que chama a atenção de Benhabib é como Gilligan mostra que há a predominância de uma moral que se restringe ao âmbito da justiça, do universal.

Para Benhabib, para a teoria feminista o sistema sexual baseado no gênero – uma categoria relacional que estrutura a diferença dos seres humanos entre homens e mulheres - não é contingente, mas um modo essencial, através

³² GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.** Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1982.

do qual a realidade social se organiza. Além disso, os sistemas de gênero historicamente conhecidos, contribuíram para a exploração da mulher, sendo o dever da teoria feminista desvelar essa realidade e desenvolver uma teoria que seja emancipatória e reflexiva. Isto se dá pelo desenvolvimento de uma análise de diagnóstico, da opressão histórica da mulher e pela articulação simultânea com uma crítica utópica das normas e valores atuais (ibidem, p.152). O objetivo da autora é argumentar que, não apenas em Habermas mas nas teorias morais clássicas em geral, a concepção do *self*, dos indivíduos foi restrita à ideia do outro generalizado. Nesse sentido, Benhabib busca articular uma crítica utópica de teorias morais universalistas partindo de uma perspectiva feminista. Benhabib argumenta que a definição de autonomia moral estabelecida em toda teoria contratual levou a privatização da experiência da mulher e sua exclusão enquanto ponto de vista moral. Benhabib aponta que essa tradição pressupõe um sujeito, que corresponde à experiência masculina, “o outro relevante”. Desde Hobbes até Rawls teriam utilizado essa experiência como sinônimo da experiência humana, substituindo a verdadeira condição humana por um modelo protagonizado apenas por homens adultos e brancos. É em resposta a essa concepção que Benhabib desenvolve conceito de universalismo interativo. A autora acredita, que esse conceito é capaz de abarcar a pluralidade de modos do ser humano (ibidem, p.153)

Tomando a obra de ou a reflexão de Kohlberg³³ como exemplo, a autora aponta que, apesar de o autor afirmar que questões de boa vida, relacionadas a natureza de nossas relações, fazem parte do domínio da moral, ele acaba por classificá-las como questões “pessoais” em vez de “morais”. Se os sistemas morais medieval e antigo funcionavam de acordo com a relação entre a ideia do homem como ele deveria ser, de como ele era e das normas existentes, que poderiam levar de um estado a outro, para os teóricos modernos há uma divisão entre justiça e boa vida, que é colocada de modo a defender a autonomia do indivíduo. Mas na modernidade ocidental essa divisão faz com que a concepção

³³ KOHLBERG, Lawrence. *Essays on Moral Development*, vol. 1 e 2. San Francisco, Harper and Row, 1984.

de privacidade passe a englobar a esfera doméstica-familiar, o que fez com que relações de gênero saíssem do âmbito da justiça. (ibidem, p. 154)

Benhabib sugere a existência de um legado da teoria universalista moral, que estabelece uma separação clara entre autonomia e cuidado, independência e relacionamento, a esfera da justiça e a esfera pessoal, divisão na qual o ponto de vista moral encontra-se restrito ao ponto de vista do “outro generalizado” (ibidem, p. 158). Essa divisão existente na teoria política, aliada à constituição de uma esfera de discurso, que bane as mulheres relegando-as a um lugar de reprodução e cuidado tem sérias consequências para a mulher, uma vez que, a esfera da justiça é transformada pela história, enquanto a esfera privada permanece intocada fazendo com que a mulher continue sendo identificada por tudo aquilo que ela não possui: a autonomia, a independência, o phalo.

Essa divisão criaria também, como sugere Benhabib, a existência de duas concepções sobre a relação do *self* com o Outro, que são tidas como antagônicas, a primeira seria a do ponto de vista do “outro generalizado” e a segunda seria o ponto de vista do “outro concreto”. A concepção do “outro generalizado” pede que vejamos todos os indivíduos como detentores dos mesmos direitos e deveres, que gostaríamos de atribuir a nós mesmos. A partir dessa abordagem, não é possível apreender a individualidade e a identidade concretas do outro. Apesar de reconhecermos, que o outro possui necessidades e características próprias, o que nos iguala nessa visão não é o que não são aquelas características que nos tornam únicos, mas aquilo que temos em comum. Nesse sentido,

nossa relação com o outro é governada por normas de igualdade formal e reciprocidade: cada um tem o direito de esperar de nós o mesmo que esperamos dele. As normas de nossas interações são majoritariamente públicas e institucionais. (ibidem, p.159).

Enquanto no primeiro caso há uma confirmação da humanidade do outro, no ponto de vista do outro concreto há uma busca pela individualidade do outro. Nele, o foco é na visão do indivíduo, como um ser racional, que possui uma história e identidade concretas, assim como uma constituição emocional-afetiva particular. Levando em conta essas duas interpretações, Benhabib aponta que é o viés do ponto de vista do outro generalizado, que é predominante na teoria moral atualmente.

Através de uma crítica imanente do trabalho de Kohlberg e Rawls, Benhabib procura mostrar, que a predominância do ponto de vista do outro generalizado faz, com que as teorias universalistas morais caiam em contradição. A autora chama a atenção para o conceito de “véu da ignorância” utilizado por Rawls e que, também defendido por Kohlberg, seria capaz de exemplificar a ideia de reversibilidade de expectativas. Segundo esse conceito, o indivíduo rawlsiano não sabe qual é seu lugar na sociedade, seu *status* ou posição social, não tem ciência nem ao menos de suas características individuais, como sua personalidade ou habilidades. Para esses autores, na interpretação de Benhabib, a reciprocidade moral refere-se à capacidade de assumir também o ponto de vista do outro, mas há uma contradição, pois, essa capacidade se daria sob esse véu da ignorância. Nessas condições, a identidade do outro desapareceria, as diferenças são irrelevantes se adotarmos essa abordagem. Benhabib questiona o fato de que Kohlberg toma o conceito de véu da ignorância de Rawls, como algo compatível com a ideia de adotar o ponto de vista do outro, uma vez que o véu da ignorância está intrinsecamente ligado a uma interpretação do *self* como um ser desencarnado, um outro generalizado. (ibidem, p.161)

Para Benhabib, tanto Kohlberg, como Rawls, que por sua vez segue Kant, sustenta a teoria moral na ideia de um raciocínio moral monológico, ou seja, a ideia de que um agente racional sozinho é capaz de chegar a uma conclusão, que seria aceita por todos. Apresentam, assim, um indivíduo que não sofreu processo de individuação, o indivíduo é representado, como independente de todos os fins que possa perseguir ou concepções de bem que possa ter. Benhabib, por sua vez, questiona essa possibilidade de caracterizar o indivíduo apenas por sua capacidade de agência. Para a autora, a identidade não pode ser definida apenas pelo potencial de escolha, mas também pelas razões pelas quais as escolhas são feitas, uma vez que as narrativas são construídas pelas circunstâncias de como língua, cultura, gênero, entre outros: a concepção de *selves*, que podem sofrer processo de individuação anteriormente a seus fins morais é incoerente. Nós não saberíamos se tal ser é um ser humano, um anjo ou o Espírito Santo. (ibidem, p.162).

Uma vez que essa concepção do indivíduo é incoerente, Benhabib entende que não há verdadeiramente uma pluralidade de perspectivas na concepção de posição original de Rawls, há apenas uma identidade definitiva. Na concepção de Rawls, os *se/ves* são anteriores ao processo de individuação que sofrem, o que traz consequências, para a possibilidade de estabelecer critérios de universalidade e reversibilidade, que constituem o ponto de vista moral (ibidem, p.71). Isso acarreta problemas no que se refere à possibilidade de aprendizado moral que, em última instância permite uma reflexibilidade que permitiria vislumbrar a possibilidade de inclusão do outro. A teoria de Rawls não conseguiria fazer isso, pois, no que se refere à reversibilidade, ao adotar uma identidade definitiva para o self, não é possível estabelecer a primeira regra da reversibilidade que é a distinção entre o self e o outro.

Um ponto crucial da teoria de Benhabib, e elemento que guarda sua novidade no que se refere à outras teorias, o que é crucial para a racionalidade interativa é a possibilidade de reversibilidade, a capacidade de se colocar no lugar do “outro”, na deliberação moral. Apesar da premissa de reversibilidade aparecer em autores desde Kant, para ela os outros autores propuseram uma lógica de substituição e não uma lógica interativa, uma vez que, buscaram colocar-se no lugar de um “outro generalizado” e não de um “outro concreto”. A autora encontra problemas na suposição do universalismo proposto por Kant e por neo-kantianos (no caso Rawls [1972] e Kohlberg [1984]) de que os *selves* possam ser sofrer um processo de individuação, que seja anterior a seus fins morais. O ponto de vista moral como ele é adotado nesse caso não seria capaz de verdadeiramente transcender o ponto de vista particular, pois continua demasiadamente baseado no ponto de vista individual. Para que haja uma verdadeira reversibilidade, essa deve pressupor o reconhecimento do outro, tanto como concreto quanto como generalizado, após isso o indivíduo seria capaz de genuinamente se colocar na posição do “outro”.

Para evidenciar as diferenças entre um universalismo “substitucionalista” desenvolvido a partir do conceito de véu da ignorância e seu universalismo interativo, Benhabib mantém sua crítica também em resposta à Okin³⁴, uma

³⁴ OKIN, Susan Moller. Reason and Feeling in Thinking about Justice. **Ethics**, 99.2 (Jan. 1989), p. 229.

teórica feminista libereal. Essa autora realiza uma interpretação diferente sobre a posição original em Rawls, afirmando que a imagem de sujeitos maximizadores e mutuamente desinteressados não é a que melhor representa a posição original em Rawls, o que a representaria melhor seria a ideia de empatia, benevolência e igual preocupação pelos outros e pelo *self*. Ela coloca o ponto de que o desenvolvimento do senso de justiça passa necessariamente também comprometimento com a benevolência, o cuidado com o outro, assim como com o *self*. Contudo, para Benhabib isso não desfaz a incoerência epistemológica, uma vez que para ela o problema do *self* rawlsiano não é ser egoísta, mas sim desencarnado. Na posição original tal como coloca Rawls, os indivíduos não dispõem de ferramentas para lidar com a alteridade, pois a equivalência de todos os *sel/ves* enquanto agentes racionais não permite a adoção do ponto de vista do “outro concreto”. (ibidem, p.167).

A concepção da posição original em Rawls tem o objetivo de ilustrar o conceito de justiça como equidade, nesse sentido Okin explica que o *self* sabe quem é, mas são capazes de pensar como se estivessem sob o véu da ignorância. Mas, se sabemos quem somos, a pergunta que fica é como saber quem são os outros. Na posição original trazemos conosco conhecimentos e opiniões prévias que são “desativadas” sob o véu da ignorância. Esse fator é preocupante para Benhabib, pois ela acredita que ao “desativar” certas opiniões e preconceitos sob o véu da ignorância faz com que certas questões nunca sejam discutidas e problematizadas, não há espaço para confrontação com o outro, é um processo que carece de reflexividade e que, portanto, coloca limites importantes para a mútua compreensão do outro. (ibidem, p.168).

Para ela, uma teoria universalista que se restrinja à percepção do “outro generalizado” possui incoerências, que solapam suas reivindicações pela reversibilidade de expectativas e pela universalidade. O ponto de vista moral, um certo nível de universalidade que para a autora é importante, para qualquer julgamento moral, faz com que sua teoria se diferencie do comunitarismo e de correntes pós-modernas. Esse ponto de vista moral faz com que os indivíduos não baseiem suas ações apenas em sua própria situação ou de forma arbitrária, adotar tal ponto de vista pressupõe a saída da particularidade, para a adesão de princípios e valores universais. Ao mesmo tempo, no entanto, Benhabib também

busca se afastar de uma teoria universalista, baseada numa legislação dita racional e que seria incapaz de compreender a pluralidade entre os indivíduos.

Por esse motivo, apesar da crítica ao ponto de vista do outro generalizado, Benhabib é clara ao enfatizar que não é possível abdicar dele, o que é necessário é também levar em conta o ponto de vista do outro concreto, para desenvolvimento de uma teoria moral razoável. Tal teoria para Benhabib nos permitirá reconhecer a dignidade do outro generalizado, através do reconhecimento da identidade moral do outro concreto.

Para a construção desse modelo, apesar de estar de acordo com o fato de que disputas normativas podem ser mediadas racionalmente, e que a justiça, a reciprocidade e universalibilidade são necessariamente elementos que constituem o ponto de vista moral, o universalismo interativo se propõe a olhar para a diferença, como ponto de partida para ação e reflexão. Nesse sentido, a universalidade é vista como um elemento regulativo, que pretende desenvolver atitudes morais sem negar a existência de identidades situadas. (ibidem, p.153). Nesse sentido, a principal questão que o universalismo interativo tenta responder é como podemos conceber a ideia de que o universal e o particular desenvolvem um ao outro através de julgamento moral.

Como afirma Benhabib:

A distinção entre o “outro generalizado” e o “outro concreto é uma distinção crítica. Meu objetivo não é prescrever uma teoria política ou moral que seja consoante com o ponto de vista do outro concreto. Minha intenção é desenvolver uma teoria moral universalista que defina o “ponto de vista moral” sob a luz da reversibilidade de expectativas e de uma “mentalidade alargada” (Benhabib, 1992, p. 164).

2.3. O UNIVERSALISMO INTERATIVO E A MENTALIDADE ALARGADA

Benhabib (1992) se aproxima da tradição universalista à medida em que, como Kant, acredita que a origem da ação ética justificada reside na capacidade de uma mentalidade alargada para avaliar tanto o próprio interesse como o pensamento convencional. Contudo, diferentemente de Kant, que acredita que

desenvolvemos essa capacidade através de um processo solitário de racionalização, Benhabib sustenta que o fazemos de forma interativa, através de um respeito crítico da diferença. Essa forma interativa depende de um processo dialógico como colocado por Habermas. Benhabib evidencia a importância da validação discursiva de normas na ética do discurso, ou seja, regras e normas que devem ser acordadas, por todos aqueles envolvidos sob condições de participação livre e igual durante o debate. A crítica à Habermas, contudo, fica por conta dos limites presentes em sua teoria moral, por conceber o domínio do moral de forma restrita. Para Benhabib, apesar de a ética do discurso envolver a necessidade de tomar o ponto de vista do outro generalizado e aquele do outro concreto, ela falha em dar uma resposta, sobre como o reconhecimento é possível, pois não foca na natureza da deliberação moral, essencial para entender o processo de validação discursiva.

Ao eliminar algumas das formulações excessivamente racionalistas elaboradas por Jürgen Habermas para a ética comunicativa, coloquei no centro da ética do discurso menos o tólos de um consenso motivado racionalmente e mais o procedimento de ilimitado de uma mentalidade alargada, a saber, a capacidade para reverter perspectivas em disputas práticas em geral e a habilidade para (*ability*) raciocinar do ponto de vista de outros envolvidos. (ibidem, p. 145).

Esse movimento permite a expansão do entendimento que há em Habermas sobre o conteúdo implícito na ética do discurso. Agora, conceitos normativos de respeito moral universal e reciprocidade igualitária incluem a preocupação com a diferença que é exemplificada pela capacidade de raciocinar a partir do ponto de vista dos outros (ibidem, p.136). Esse espaço pouco explorado pela teoria da ética comunicativa, é problematizado a partir da noção de ação política presente em Arendt³⁵ (1992, p.121). Uma vez que Benhabib apontou os déficits das concepções contemporâneas de espaço público, incluindo a de Habermas, para incentivar o julgamento moral pós-convencional, a autora teoriza como seria a forma desse julgamento moral e como ele está

³⁵ Há, contudo, importantes limites na teoria de Arendt, segundo Benhabib. Seu modelo de espaço público agonístico apresenta um grande descompasso, no que se refere à realidade sociológica. Há também a crítica da separação entre julgamento moral e político, na qual o primeiro está relacionado ao diálogo interno, enquanto o outro está relacionado a um exercício de intersubjetivo de mentalidade alargada.

relacionado com o universalismo interativo. Nesse sentido, Arendt oferece ferramentas para que Benhabib possa desenvolver a síntese que ela busca, entre respeito pelo outro concreto e pelo outro generalizado no contexto de um julgamento moral. A partir disso, Benhabib apresenta uma fenomenologia do julgamento moral a partir dos conceitos de natalidade, pluralidade e narratividade apresentados por Arendt. Esses apresentariam condições através das quais seria possível explicar o respeito moral pelo outro.

A primeira tese de Benhabib sobre julgamento moral, relacionada ao conceito de natalidade, é a de que a avaliação de situações moralmente relevantes, não pode ser explicada através de um modelo subsumitivo de julgamento (1992, p.129). Cada julgamento moral representa necessariamente um novo começo, uma vez que nos obriga a identificar quais valores ou princípios morais são relevantes para uma situação específica.

A segunda tese de Benhabib, relacionada ao conceito de pluralidade, é a de que a identificação de ações moralmente corretas depende de uma imaginação moral, ou seja, o significado de uma ação não é dado, precisa ser produzido e para que possa haver a produção de sentido, os atores envolvidos precisam ser capazes de imaginar sentidos e significados de uma determinada ação.

Já a sua terceira tese diz, que a interpretação de intenções depende da compreensão da narrativa da sua própria história e a do outro. O conceito de narratividade aparece na medida em que, a formulação das intenções exige do indivíduo um exercício de imaginação voltado para o futuro.

Benhabib afirma que os seres humanos inevitavelmente realizam julgamentos morais devido à vida em comunidade e evitar esse tipo de julgamento só é possível se nos abstermos de viver em tais condições. De forma similar, Arendt relaciona interação e julgamento moral, para ela, a imersão no mundo social é um tipo de segundo nascimento, uma “natalidade” que toma forma como uma narrativa, uma história de vida que é contada através da fala e da ação. Isso nos ajuda a compreender a ação moral e o julgamento moral como interação. Da natalidade à narratividade, Benhabib articula o esboço de uma “fenomenologia do julgamento moral”, a partir da qual o indivíduo avalia deveres,

avalia quais ações cumprem deveres e quais máximas estão incorporadas nessas ações (BENHABIB, 1992, p. 125).

Além disso, ao agir, a possibilidade de utilizar a imaginação moral ajuda a decidir como várias ações encorporam um princípio. O fato de considerar como outros verão essas ações e motivação encoraja a compreensão reflexiva de uma história narrativa que influencia os julgamentos.

Nesse sentido, as três teses de Benhabib dependem do estímulo de uma “mentalidade alargada”, sendo que, sua leitura do conceito está relacionada à validação discursiva dos princípios, que depende, por sua vez, do reconhecimento e da tomada em consideração da posição do outro. Benhabib argumenta como essas teses representariam o respeito moral, partindo da análise realizada por Arendt do conceito de Kant³⁶ de *sensus communis*, como ideia de uma “mentalidade alargada”, através da qual o julgamento é guiado pela possibilidade de acordo com os outros. Benhabib identifica que é a partir da análise desse conceito que Arendt chega à síntese entre o universal e o particular e que, garante o respeito moral: “[...] haja de forma tal que a máxima de suas ações leve em conta a perspectiva de todos, de modo que você esteja em uma posição para ‘consquistar’ seu consentimento”. (1992, p.136, tradução nossa). Benhabib acredita que a capacidade para o julgamento moral deve ter como base um tipo específico de ética política, capaz de criar instituições e práticas que, por sua vez, vão promover a própria mentalidade alargada. (ibidem, p. 140).

Uma vez que a melhor esperança para desenvolver a mentalidade alargada é através de uma ética discursiva que a modela (ibidem, p. 137), a busca pela justiça depende em última instância de “atitudes morais de amizade e solidariedade” que ampliem os laços de afeto para grupos cada vez maiores. Dessa forma, o pensamento alargado e a ética do cuidado estabelecem os termos para uma concepção do *self* tanto como concreto como generalizado. O *self* concreto é necessário para o desenvolvimento de uma mentalidade alargada e do julgamento. E isso é fundamental, pois a principal preocupação de Benhabib

³⁶ Para Benhabib, a teoria política e moral kantiana, não consegue estabelecer uma relação direta entre o universal e o particular, pois sua teoria ainda estabelece os julgamentos da razão prática como determinantes.

é uma concepção do outro concreto suficiente para que essa reversibilidade funcione. Não podemos ser um universo de outros desencarnados e conseguir reverter expectativas ao mesmo tempo, uma vez que o foco do outro generalizado é o que temos em comum e não nossas diferenças³⁷.

Contudo, como foi colocado na seção anterior, não há uma negação do outro generalizado. Buscando se afastar de uma oposição binária, Benhabib teoriza o *self* como um continuum. Se, por uma lado, há os respeito moral e universal pelo outro, por outro lado há uma ética de cuidado e solidariedade como aqueles com os quais temos relações mais próximas. O desafio da autora é entender o raciocínio pós-convencional de maneira que inclua tanto o outro concreto como o generalizado em diálogo sobre a justiça e as dimensões morais do cuidado. Em seu modelo, tal estágio só pode ser alcançado através da interação. Esse é portanto o elo crucial entre participação cívica e a “qualidade moral do pensamento alargado”. A participação implica uma obrigação moral de pensar a partir da perspectiva dos outros e uma obrigação política de criar instituições e práticas através das quais outras vozes podem ser ouvidas. O julgamento moral é, como insiste Arendt, “a mais política das faculdades humanas”. Ele exige de nós e proporciona perspectivas plurais que resultam em ações e instituições que, por sua vez, vão fazer avançar o pensamento alargado, exigido no próprio julgamento (ibidem, p. 139-140).

Essa visão do julgamento moral pressupõe que os julgamentos não podem entrar no mundo fenomenológico e que eles fazem parte da tarefa interpretativa de reconciliação dos princípios com o contexto. A formulação de Arendt faz com que Benhabib rejeite a separação metafísica presente em Kant entre a realidade inteligível e o campo fenomenológico, ainda que mantenha a distinção entre julgamentos morais e princípios morais. Julgamentos morais demandam um pensamento alargado que é promovido no contexto de outros pontos de vista. Princípios morais, por sua vez, refletem “a moralidade universal que considera todos os seres humanos como fins em si mesmos” (ibidem, p.

³⁷ Tomar o caminho inverso aqui é como seguir a teoria política clássica. Para Benhabib, teorizar o raciocínio pós-convencional no nível generalizado nos condena à falha epistêmica levantada pelos pós-modernistas, ou seja, acabamos por levantar falsas reivindicações de conhecimento ao focar exclusivamente nos elementos que nos caracterizam como iguais. As implicações desse tipo de abordagem podem ser de que faltas reivindicações levem a estruturas institucionais opressivas que não são debatidas por todos aqueles que são afetados por elas.

136). Uma ética procedimental não relativa, nesse sentido, é capaz de abrir espaço para questões sobre como conciliar pontos de vista morais e universalistas com julgamentos morais contextualizados.

Esse ciclo virtuoso nos permite pensar a criação de um ambiente, um contexto no qual há um constante estímulo e abertura para a voz do outro. Ao mesmo tempo, a voz do outro, represente ele as mulheres ou migrantes, ou ainda outros grupos desfavorecidos, seria saudável para a continuação do próprio pensamento alargado. O foco adotado por Benhabib deixa claro que, em detrimento de pressupostos, ela procura encontrar os fatores que mantêm a conversação moral aberta ao outro. Se em suas primeiras obras essa possibilidade foi teorizada a partir de uma questão de gênero que criticava as fronteiras entre o espaço público e o privado, no próximo capítulo, vemos que em suas obras mais recentes, a autora volta-se para a problematização dos limites das próprias democracias.

CAPÍTULO 3: ITERAÇÕES DEMOCRÁTICAS E LIBERDADE COMUNICATIVA

Nesse capítulo, busco explorar a aplicação do universalismo interativo na problemática dos migrantes, assim como seus limites. Busco mostrar que Benhabib, enquanto defensora da teoria do discurso, recorre novamente à Kant e Arendt para lidar com os limites dessa teoria, assim como apresenta uma nova noção de soberania, de modo a apaziguar o conflito entre os polos universal e local. Ao mesmo tempo, argumento que o modelo da autora apresenta limites, tanto no que se refere à descrição da realidade social apresentada por ela, assim como ao potencial utópico do modelo apresentado.

Se na seção anterior foi tratada a possibilidade de reconhecimento do outro como generalizado e concreto no universalismo interativo, o presente capítulo volta-se para obras mais recentes de Benhabib que procuraram teorizar a forma pela qual o universalismo interativo operaria na prática para a inclusão do outro – exemplificado agora não pela questão de gênero, mas por todos aqueles que não são contemplados pelo status de cidadania –, tendo esse projeto recebido o nome de iterações democráticas nos trabalhos mais recentes da autora (BENHABIB, 2011, p. 73). Na prática, o universalismo interativo ou as iterações democráticas ocorrem na medida em que os migrantes se envolvem na reinterpretação dos direitos da cidadania liberal (BENHABIB, 2004, p. 179). Isso pode ocorrer devido às diferentes práticas culturais que eles podem trazer consigo. Por exemplo, alguns migrantes muçulmanos e seus filhos reivindicam o direito de vestir roupas religiosas. Ao fazê-lo, eles se baseiam e reticulam os direitos liberais para a autonomia pessoal e liberdade religiosa ou reinterpretam. O que está em jogo em tais reivindicações não são os direitos dos cidadãos, mas com que precisão devemos entender esses direitos (ibidem, p.180).

Para tentar compreender tais reinterpretações, Benhabib tem buscado traçar uma nova "teoria cosmopolita da justiça" para migrantes e refugiados, com base nos princípios do federalismo cosmopolita de Kant e na ética do discurso habermasiano. De acordo com Benhabib, conceitos tradicionais de associação política fundamentados em noções de soberania e integridade territorial foram desvelados como resultado do processos de globalização. Somos confrontados

em uma nova situação na qual os interesses e valores de cada vez mais pessoas estão interligados entre fronteiras através de avanços nas tecnologias de comunicação e liberalização do comércio, de modo que suas identidades sociais e políticas não possam mais ser concebidas simplesmente em termos de cidadania dentro de estados-nação geograficamente delimitados.

Na teoria do discurso, há uma centralidade de questões de associação e participação, fazendo com que os critérios de inclusão e exclusão sejam tratados com cuidado. Para essa corrente teórica, essa discussão, como foi colocado no capítulo 1 se deu em grande parte tendo como referência o Estado-nação. Nas últimas obras, para ser capaz de teorizar a possibilidade de inclusão de migrantes, para lidar com a questão da cidadania em uma discussão cosmopolita, Benhabib propõe uma visão menos centrada no Estado-nação. Transformações importantes no trabalho de Benhabib para pensar a democracia deliberativa nesse novo contexto, apresenta-se em releituras de conceitos elaborados por Kant e Hannah Arendt. Argumentarei aqui que essa releitura confere a autora ferramentas, para impasses na teoria da democracia deliberativa. Por um lado, o direito cosmopolita proposto por Kant a permite conceber um espaço, no qual a lei internacional atua para além do Estado, no qual indivíduos e associações não-estatais também são importantes atores. Por outro lado, o conceito de “direito a ter direitos”, que em Hannah Arendt (1967) tem uma conotação de direito político, como direito de associação a uma determinada comunidade política, em Benhabib é entendido como uma reivindicação universal, para que os direitos de cada indivíduo sejam reconhecidos e protegidos por uma comunidade mundial.

A releitura de Arendt é particularmente importante, para que Benhabib repense a legitimidade da constituição de uma comunidade política, em um contexto de migrações transnacionais. Sua leitura é a de que uma defesa filosoficamente fiel da teoria do discurso prevê uma abordagem discursiva, que deve impor limites significativos às práticas morais, que queiram determinar inclusão ou exclusão dentro de corpos políticos soberanos, uma vez que, ao tomar um ponto de vista universal, estabelece que todo ser humano é sempre um potencial interlocutor, já que nossas ações e interesses podem afetar uns

aos outros, e por isso temos a obrigação moral de justificar nossas ações e argumentos.

Se por um lado, há uma tendência a tirar o foco do Estado-nação também fica clara na leitura do conceito de soberania feita por Benhabib, por outro, a autora não defende um modelo cosmopolita, mas transnacional, na medida em que o modelo de Benhabib leva ao direito de comunicação e interação, mas não ao de adesão a uma comunidade política. Primeiramente, para a autora (2004; 2006; 2011), a ascensão de um regime internacional de direitos humanos, tanto fortalece a soberania como a enfraquece. O que a permite pensar dessa forma é a forma pela qual a autora diferencia dois tipos de soberania, uma popular e uma estatal. Essa diferenciação é essencial para defender o ideal de soberania popular em um contexto cosmopolita, uma vez que nas primeiras formulações da teoria da democracia deliberativa o conceito de soberania popular, seria compatível com a soberania de um determinado Estado. Em segundo lugar, soberania territorial não é ameaçada uma vez que a inclusão do outro, apesar de ser influenciada por um corpo de direito cosmopolita, é sempre negociada por uma comunidade política territorialmente situada.

Dada a possibilidade de uma nova concepção de soberania, Benhabib procura conceituar a forma pela qual as normas cosmopolitas e os direitos humanos, podem reforçar a soberania popular. De modo a superar esse impasse e ampliar o leque de interpretações de nosso atual momento político, Benhabib procura fazer uma leitura da democracia deliberativa e da teoria do discurso, que não se restrinja aos confins de um Estado-nação.

3.1. *SOBERANIA POPULAR E SOBERANIA ESTATAL*

Na busca de um modelo para essa nova concepção de cidadania, de novos princípios normativos de associação política, Benhabib recorre à Kant e Arendt. No primeiro caso, Benhabib destaca a originalidade do autor. No plano teórico, a autora atribui a Kant a fundação de uma ordem legal pós-Vestfália, na medida em que seu ensaio “Paz Perpétua”, representou um divisor de águas entre dois diferentes conceitos de soberania – a saber “soberania vestfaliana” e “soberania liberal internacional”, em termos utilizados pelo autor na época. No

primeiro caso, os Estados são livres e iguais, possuem total autoridade sobre todos objetos e sujeitos dentro de seus territórios, relações com outros soberanos são voluntárias e contingentes; essas relações são limitadas a alianças econômicas e militares transitórias, assim como afinidades religiosas e culturais (2006, p. 3).

Já no que se refere às concepções de soberania internacional liberal, a igualdade formal dos Estados é cada vez mais dependente de sua aderência a princípios e valores comuns, como a proteção aos direitos humanos, o estado de direito e o respeito pela autodeterminação democrática. Nesse sentido, a soberania já não seria sinônimo de autoridade arbitrária sobre um determinado território; Estados que violam certos direitos individuais, fecham suas fronteiras, desrespeitam direitos do mercado, de expressão e associação, não pertencem a uma certa sociedade de países e estados (ibidem, p.41). Dessa forma, Kant reconheceria a existência de três níveis de direito: o direito de estado, que diz respeito as relações entre pessoas dentro de um corpo soberano; o direito das nações, que diz respeito as relações entre estados; e o direito para todas as nações que diz respeito as relações entre estados e indivíduos estrangeiros.

A influência do cosmopolitismo kantiano fica clara quando Benhabib utiliza a divisão entre leis estrangeiras, internacionais e transnacionais ou cosmopolitas³⁸. Essa divisão auxilia a autora a abordar a dicotomia da noção de soberania que é, o mesmo tempo, soberania popular e soberania estatal. Para a autora, as normas cosmopolitas protegem os direitos de migrantes, pois têm o potencial de promover a soberania popular enquanto colocam em questão a soberania estatal.

Benhabib toma como lei estrangeira obrigações, privilégios e ônus específicos, entre os estados que surgem como consequência de acordos bilaterais e multilaterais. Nesse sentido, acordos tarifários, contratos comerciais entre países, que pertençam a indivíduos ou corporações seriam os principais exemplos. A lei internacional é definida pela autora, enquanto convenções públicas legais, que pertencem à comunidade mundial de forma geral como a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Já para definir a lei cosmopolita, Benhabib empresta a definição de Harold Koh, presente no artigo "International

³⁸ Em seus últimos trabalhos, a autora tem utilizado tais termos de forma intercambiável.

Law as Part of Our Law" (2004), que possui um foco processual, uma vez que para ele trata-se da teoria e da prática de como agentes públicos e privados incluindo nações, organizações internacionais, multinacionais, ONGs e indivíduos interagem em diferentes fóruns, para interpretar e impor normas de lei transnacional. Nesse sentido, a lei cosmopolita é tanto dinâmica quanto constitutiva, na medida em que, opera para reconstituir interesses nacionais.

No que se refere aos primeiros dois tipos de leis, desde que sejam respeitadas, não existe contradição entre as vontades das legislaturas democráticas e o poder das leis internacionais e acordos, uma vez que entrar ou não em tais acordos é uma decisão tomada por cada Estado. No entanto, a relação parece, em um primeiro momento, ser mais conflitiva no que se refere a acordos multilaterais, envolvendo questões de direitos humanos. Esse assunto torna-se cada vez mais evidente, uma vez que a autora parte do pressuposto, de que estamos em uma fase da evolução da sociedade civil global, um regime internacional de direitos humanos³⁹, desde a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos Humanos em 1948, caracterizada pela passagem de normas internacionais de justiça, para normas cosmopolitas.

A autora, nesse sentido, abordando o problema a partir da filosofia política, procura defender a ideia de que, o aparente conflito entre uma certa classe de normas legais, aquelas relacionadas aos direitos humanos, e a soberania democrática pode ser mediado. Em última instância, para a autora, tais normas podem também reforçar a soberania popular, uma vez que normas cosmopolitas têm por característica, ainda que surjam de acordos estabelecidos entre Estados, dotar os indivíduos com certos direitos e reivindicações (2011, p.98).

Além de explicitar o que a autora entende por normas cosmopolitas ou direitos humanos, é imprescindível esclarecer, do ponto de vista prático e conceitual, a diferença entre soberania popular e soberania estatal ou territorial, para a autora (2006, p.51). O fato de o conceito de soberania ao ambiguamente

³⁹ Por regime internacional de direitos humanos, a autora compreende um conjunto de regimes internacionais que estão inter-relacionados e sobrepostos uns aos outros e que acompanham tratados de direitos humanos assim como leis internacionais (Benhabib, 2005, p. 87).

portar ambos os sentidos, também provoca confusão na interpretação da dinâmica entre soberania e normas cosmopolitas.

O conceito de soberania pode referir-se a dois momentos distintos da fundação do estado moderno e, segundo Benhabib (2011, p.97), a história do pensamento político moderno ocidental desde Hobbes, pode ser contada como a negociação desses dois polos. Em um primeiro momento, a ideia de soberania fez referência à capacidade de um corpo público, nesse caso o Estado-nação, de agir como autoridade final e indivisível. Dessa forma, o Estado possui não apenas o monopólio do uso da violência, como defendeu Weber, mas também o poder de distribuir justiça socioeconômica e administrar a economia.

A soberania estatal, assim como postulado no Tratado de Vestfália (1648), marco do Estado moderno ocidental, está diretamente ligada a um conceito de territorialidade. De modo a ilustrar essa ligação, voltando ao caso dos juízes da Suprema Corte, percebe-se que há um comprometimento com a ideia de territorialidade, com a política nacional e uma resistência para com a lei cosmopolita, pois a tomam como uma seria limitação da liberdade da prerrogativa nacional. Para Benhabib (2010, p. 2), esse tipo de concepção é dissonante da realidade que vivemos, principalmente se olharmos para o caso europeu. A visão de Estados-nações nos quais as leis internacionais, apenas chegam até suas fronteiras, não tem embasamento nas práticas reais, relacionadas com aspectos legais, econômicos, administrativos, militares e culturais.

Já o segundo ideal de soberania está presente desde a Revolução Francesa e é o conceito com o qual dialoga a democracia deliberativa. A ideia de soberania popular refere-se ao ideal, segundo o qual um povo deve ser concomitantemente autor e estar sujeito às leis. Em um Estado democrático, o ideal de soberania popular é espelhado nas instituições representativas, na separação de poderes e nos direitos à liberdade e a igualdade.

Se no caso da soberania estatal, o elemento legitimador é a ordem, uma vez que o pressuposto do Estado é garantir a segurança dos indivíduos, no que se refere à soberania popular, há duas interpretações: a concepção nacionalista da soberania popular, tende a relegar a legitimidade de uma lei à autodeterminação de um povo mais ou menos homogêneo etnicamente, de

modo que a lei expresse e sujeite a vontade coletiva, já a concepção democrática da soberania popular diz, que as leis somente podem ser consideradas legítimas se partirem de um povo.

A relação de interdependência entre os dois tipos de soberania é colocada por Etienne Balibar:

A soberania estatal simultaneamente “protegeu-se” e “fundou-se” na ideia de soberania popular, na medida em que o Estado foi cada vez mais se transformando em um “Estado social” [...] passando pela instituição progressiva da representação de forças sociais pelo mecanismo do sufrágio universal e por instituições de cidadania social (BALIBAR, 2003, p.152).

Do ponto de vista histórico, Benhabib aponta as incongruências da ideia de soberania estatal. Se em um primeiro momento, o Estado moderno no ocidente baseou-se na ideia de soberania enquanto centralização do espaço, aliada à ideia de uma autoridade jurisdicional unificada, seu modelo já era instável. Já no descobrimento da América, passando pelas investidas imperialistas na Índia e na China e pela neocolonização da África no século XIX, transformaram essa forma de soberania de estado. O próprio encontro do Ocidente com outros continentes apontava para os limites de tal modelo de soberania. Há cada vez mais um processo de desterritorialização do estado moderno europeu, assim como há a passagem de repúblicas burguesas à impérios europeus. A expansão dos impérios faz cair por terra a ideia de controle territorial com autoridade jurisdicional, uma vez que as colônias se constituam como espaços extrajudiciais, os quais não são regidos por princípios liberais de consentimento. Com o surgimento de repúblicas burguesas e democráticas, O indivíduo no estado absolutista é transformado em cidadão. Enquanto o paradigma da soberania vestfaliana encontra seus limites fora da Europa, internamente, ele é constitucionalizado.

Para Benhabib, é preciso explicitar esses dois tipos de soberania, visto que, as características das relações que estabelecem com as normas cosmopolitas são extremamente diferentes. Nesse sentido, a autora vislumbra o potencial das normas cosmopolitas, de reforçar o projeto de soberania popular ao abrir a caixa-preta da soberania estatal. Elas desafiam a prerrogativa que o Estado tem, como maior autoridade dentro de um determinado território, pois,

uma vez que os Estados tomam parte em tratados de direitos humanos, acabam por criar prerrogativas, que limitam seus próprios poderes. Ao mesmo tempo, as normas cosmopolitas conferem direitos aos indivíduos, pois os têm como objeto enquanto pessoas morais e legais em uma sociedade civil mundial, como frisado anteriormente.

Retomando Kant, Benhabib acredita que o terceiro artigo de Paz Perpétua ainda é pouco explorado pela academia, e que o autor denotaria um sentido de direito à ideia de hospitalidade, e não de generosidade. A defesa de Kant de que não pode ser negada a entrada daqueles que a procuram, se a recusa significar sua destruição foi incorporada à Convenção de Genebra, sobre o Status dos Refugiados (Nações Unidas, 1951). Este seria um direito de todos os seres humanos, enquanto participantes de uma república mundial. Segundo Benhabib, o direito de hospitalidade encontra-se nas fronteiras da política, delimitando o espaço cívico ao regular relações entre membros e não-membros de uma comunidade política. Dessa forma, estaria intrinsecamente situado entre os direitos humanos e os direitos civis (2004, p. 27).

Contudo, o conceito de direito cosmopolita kantiano não é suficientemente satisfatório para Benhabib. O direito de hospitalidade em Kant, refere-se mais a ideia de uma estadia temporária, do que ao de uma residência permanente. Kant difere entre o direito de ser um visitante permanente da residência permanente, sendo que esse último caso dependeria de um contrato de beneficência, que está acima do que é devido ao indivíduo moralmente. E, em última instância, é um ato que depende da decisão da república soberana.

Na história traçada por Benhabib sobre o direito cosmopolita, a autora nomeia Hannah Arendt como herdeira de Kant. Receptora de um legado ambíguo, Arendt teria explorado os paradoxos de um sistema baseado na soberania territorial. Para Arendt, uma das causas do totalitarismo foi o colapso do Estado-nação europeu, durante as duas guerras mundiais. O desrespeito à vida começou quando milhões de indivíduos foram considerados “sem estado” e tiveram negado seu “direito a ter direitos”. Nesse contexto, a perda de nacionalidade significou a perda de todos os direitos. Por estarem tão intimamente ligados, a perda dos direitos de cidadania, também implicava na perda dos direitos humanos. Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*, defende

que as medidas no Estado-nação foram graduais, em um processo no qual a nação se sobrepôs ao Estado: “A nação conquistou o estado, o interesse nacional teve prioridade sobre a lei muito antes que Hitler pudesse pronunciar ‘o direito é o que é bom para o povo alemão’” (Arendt, 1968, p. 275 apud Benhabib, 2004, p. 54). Esse processo culminou na prática de desnaturalização massiva contra minorias, criando refugiados, estrangeiros deportados e indivíduos sem estados. Em sua crítica ao Estado-nação, Arendt alega que o conceito de nacionalismo é pré-político. Benhabib (ibidem, p. 62) ressalta que, em Arendt, a ideia de igualdade entre membros de uma mesma comunidade democrática deve necessariamente ser diferenciada da ideia de uma identidade cultural e étnica. Igualdade cívica nesse sentido envolve o respeito pela diferença.

Nesse contexto, na expressão cunhada por Arendt sobre “o direito a ter direitos” a primeira palavra direito refere-se à toda humanidade e por isso, está relacionada a um imperativo moral. É preciso tratar todos os seres humanos como pessoas que pertencem a um certo grupo humano e por isso tem direito à proteção. Já a segunda menção à palavra direito está situada em um contexto no qual, uma vez que o indivíduo já é reconhecido como membro de uma comunidade e, dentro desta, possui o direito de participar ou não de uma ação, assim como tal direito cria obrigações recíprocas, entre membros de uma mesma comunidade. Tais direitos são reconhecidos como direitos civis e políticos ou direitos de cidadania. Nesse sentido, o segundo uso da palavra direito tem um sentido jurídico-civil.

Apesar dos avanços e das importantes críticas apresentadas por Arendt, Benhabib acredita, que o conceito do “direito a ter direitos” da autora ainda é completamente baseado na ideia de cidadania, em seu sentido clássico. Para Arendt, tal ideal ainda dependeria da existência de um corpo republicano no qual a igualdade de cada um é resguardada pelo reconhecimento de todos. Tais atos, que constituem a república são os responsáveis por transformar a desigualdade e exclusão, entre os indivíduos em um regime igualitário. No entanto, concomitantemente, cada novo ato republicano acaba por criar novos “membros” e “não-membros”. Nesse contexto, a igualdade política sempre será assegurada para alguns, mas não para todos.

Benhabib então constata, que em ambos os autores há uma tensão conceitual em suas tentativas de buscar conceitos morais universais. Para ambos, seus respectivos conceitos de direito moral universal são, em termos políticos e jurídicos, tão circunscritos que cada ato de inclusão acaba por gerar novas exclusões. Conceitualmente, Benhabib credita a falha em fornecer uma resposta satisfatória ao fato de ambos os autores, basearem suas versões do cosmopolitismo em seus particularismos legais e cívicos. Como coloca Baynes (2009, p.4), há uma reserva de Arendt no que se refere à adoção de um universalismo moral, uma vez que o direito à uma nacionalidade foi apenas reconhecido uma vez que milhões foram desnaturalizados no processo de perda de direitos de cidadania. Nesse sentido, a perda dos direitos de adesão a uma comunidade político representou o momento histórico do reconhecimento do direito moral básico de ter direitos. Nesse sentido, Benhabib propõe um modelo no qual os indivíduos possuem um direito moral à adesão que antecede a perda de direitos, esse direito para autora é derivado da obrigação, na teoria do discurso de fornecer justificação, que aparece como a liberdade comunicativa (BENHABIB, 2004, p. 67).

3.2. *RESSIGNIFICANDO O UNIVERSALISMO*

Ao formular o ideal de liberdade comunicativa, Benhabib afirma que no plano político qualquer justificação jurídica dos direitos humanos, em outras palavras de um projeto de universalismo jurídico, pressupõe recorrer ao universalismo justificatório. O debate contemporâneo sobre universalismo difere daquele estabelecido desde o século 18, no qual discussão sobre existência (ou não) de uma natureza humana, que nos define enquanto seres humanos, podendo ser encontrado nos pensamentos de Hobbes, Hume, Smith, Rousseau e Sartre. Já no debate contemporâneo, quando o tema é tratado quase sempre se refere à uma questão de estratégia de justificação. Nesse sentido, diversos críticos contextualistas da ideia de universalismo, como Foulcault negam a possibilidade de existência uma razão filosófica objetiva, neutra e imparcial. A eles se contrapõem os universalistas justificatórios que, em sua maioria,

defendem o conteúdo normativo da razão humana. Sendo que nesse grupo estão incluídos Rawls e Habermas.

Assim como Habermas, Benhabib prioriza uma leitura na qual o universalismo é tanto um termo moral quanto jurídico. Do ponto de vista moral, todos os indivíduos teriam o mesmo direito ao respeito moral. Já do ponto de vista jurídico, mesmo aqueles, que são contra o estabelecimento de noções definitivas de natureza humana ou racionalidade humana, concordam que há direitos humanos básicos⁴⁰. Lembrando que tanto a justificação como o conteúdo dos direitos humanos, é alvo de constantes debates na teoria política, e buscando fugir de debates minimalistas, Benhabib se inspira no conceito de Arendt do “direito a ter direitos”. No entanto, se para Arendt, o conceito está estritamente ligado ao direito participação em uma comunidade política, na leitura de Benhabib o conceito deve referir-se ao direito de todo o ser humano, o direito de ser reconhecido por outros e de reconhecê-los enquanto seres, que devem ter respeito moral e direitos legais em uma comunidade humana, e também em uma comunidade global. Como coloca Means (2006, p. 408), em Arendt a cidadania democrática é fonte de direitos, para Benhabib, a cidadania democrática é em si um direito humano, ainda que seja aberto à interpretação, e não apenas um meio pelo qual todos os outros direitos são legitimados.

Em suma, Benhabib insere não apenas uma leitura cosmopolita ao conceito de Arendt, mas principalmente uma leitura feita a partir da teoria do discurso. Os direitos humanos, para a autora, conseguem articular princípios morais e suas formas jurídico-legais ao proteger a liberdade comunicativa dos indivíduos. Em seu modelo discursivo, Benhabib afirma que, a justificação depende também do reconhecimento da liberdade comunicativa do outro, em outras palavras, seria o direito do outro aceitar apenas a legitimidade daquelas leis, das quais ele foi convencido através de argumentos (BENHABIB, 2011, p.64). Apesar de essa leitura de universalismo justificatório, não depender de uma teoria da natureza humana ou de uma ampla visão de mundo (seja ela moral, religiosa ou científica), essa leitura depende da defesa de um

⁴⁰ A lista de direitos básicos tende a diferir muito entre autores. No caso de Benhabib fica claro que direitos democráticos e de autodeterminação cultural fazem parte da sua lista.

universalismo moral e é isso que Benhabib faz ao inserir o conceito de “o direito a ter direitos” de Hanah Arendt em sua leitura.

Nesse sentido, a liberdade comunicativa, segundo a teoria do discurso precederia qualquer outro direito do ponto de vista moral⁴¹. Apesar de negar tratar-se de uma teoria fundacionalista, Benhabib admite que, toda e qualquer teoria sobre direitos humanos parte de algum pressuposto de agência, necessidade ou racionalidade humanas. No caso de Benhabib, o pressuposto é o da liberdade comunicativa. Nesse sentido, “[...] os direitos humanos são princípios morais que protegem o exercício de nossa liberdade comunicativa e que requerem materialização em suas formas legais”. (2011, p. 68).

Benhabib (ibidem, p.67) argumenta que seu modelo de justificação para os direitos humanos difere daquele colocado por Kant. Para ele, reivindicações de direitos referem-se não ao que existe, mas ao tipo de mundo no qual nós deveríamos viver. Trata-se de um exercício de pensamento, no qual perguntamos o que podemos desejar sem contradizer uma lei que seja universal para todos. No caso da ética do discurso, trata-se mais de uma situação de diálogo real, na qual perguntamos quais normas e arranjos institucionais normativos poderiam ser considerados válidos por todos aqueles que são afetados, se eles fossem participantes em discussões morais chamadas de discurso. Nesse sentido, diferentemente de teorias dos direitos humanos, baseadas em agentes, no modelo da teoria do discurso depende de uma interpretação, na qual os indivíduos estão imersos em diferentes contextos de comunicação e interação. A formulação de objetivos de argumentos não é dada a priori, mas durante o diálogo. Benhabib (ibidem, p.68) aponta ainda, que a capacidade de proferir argumentos e explicações depende também, de uma internalização das posições dos outros e do efeito que meus atos e palavras terão sobre eles.

Dessa forma, o conceito de direito a ter direitos remete ao reconhecimento de nossas identidades, tanto como um “outro generalizado” quanto um “outro concreto”. Se reconheço os direitos do outro apenas por ser igual a mim, estaria negando sua individualidade. Por outro lado, se o reconheço, seus direitos

⁴¹ Contudo, é importante ressaltar que nem o universalismo moral nem o justificatório implicam uma lista de direitos básicos para além da liberdade comunicativa.

apenas por ser diferente de mim, passo a negar nossa humanidade em comum. O ponto de vista do “outro generalizado” nos pede que vejamos todos os indivíduos como possuidores dos mesmos direitos e deveres, que atribuímos a nós mesmos. Apesar de assumirmos que o outro possui necessidades e desejos, mas o que constitui sua dignidade moral não é o que nos difere, mas o que temos em comum. Nossa relação com o outro é regida por igualdade formal e reciprocidade, ou seja, o outro pode esperar de nós o que esperamos dele. Já no caso do ponto de vista do “outro concreto”, precisamos considerar cada indivíduo e sua história concreta, sua identidade coletiva e individual. Prevendo possíveis críticas, Benhabib afirma (2011, p.69), que ao abordar os conceitos de “outro concreto” e “outro generalizado” não almeja estabelecer as características da natureza humana, mas uma descrição fenomenológica da experiência humana.

A justificação dos direitos humanos, em uma abordagem da teoria do discurso se diferencia de outras justificativas, por ser uma abordagem dialógica, que não é baseada em uma metafísica do direito natural ou em agentes individualistas e possessivos. No modelo discursivo, para Benhabib, o reconhecimento do direito do outro a ter direitos é a pré-condição, para que o outro possa contestar ou aceitar a reivindicação de direitos de alguém. As necessidades específicas de um agente servem de justificação para o outro apenas se, o agente pressupõe que as necessidades específicas do outro também servem de justificativa para ele. E isso significa que houve um mútuo reconhecimento do direito a ter direitos. (2011, p. 70).

Os discursos são diferentes da barganha e da manipulação, há certas condições formais de conversação como a igualdade, a simetria e a reciprocidade, todos podem perguntar e responder e as próprias regras do discurso podem ser desafiadas. Apesar de delimitar os tipos de argumentos que podem ser utilizados, essas precondições não podem delimitar o que seriam bons argumentos. Há uma certa circularidade, mas é uma circularidade da razão prática, há uma estrutura hermenêutica na razão prática: é necessário pressupor algum entendimento de igualdade, simetria e reciprocidade, para poder enquadrar o modelo do discurso em um primeiro momento, mas esses mesmos

entendimentos estão abertos a justificação reflexiva ou validação no âmbito do próprio discurso.

Nesse contexto, a liberdade comunicativa é o que torna a prática da justificação normativa possível, pois é dela que os indivíduos dependem, para aceitar ou rejeitar argumentos. Nesse ponto, Benhabib (2011, p.64) enxerga, uma possível intersecção entre o universalismo justificatório e a teoria da democracia deliberativa ao afirmar, que o universalismo justificatório é o cerne da razão, enquanto um empreendimento de deliberação, assim como também é de extrema importância o reconhecimento do outro, enquanto um ser capaz de liberdade comunicativa e do direito a ter direitos.

Há uma relação direta entre a razão entendida como empreendimento justificatório e a justificação dos direitos humanos. O universalismo justificatório pressupõe o universalismo moral, ou seja, o respeito pelo outro, enquanto um ser que possui liberdade comunicativa. Isso não quer dizer que os direitos dos indivíduos são baseados em sua racionalidade, mas que o direito a ter direitos, e o direito moral do ser humano de ser considerado um indivíduo, que possui direitos civis e políticos são condições que possibilitam o exercício da liberdade comunicativa. Essa liberdade, por sua vez, é pressuposta por todo processo justificatório.

Contudo, como seria possível partir desse ideal abstrato do direito a ter direitos para situações concretas de regimes de direitos e sistemas legais? Como seria possível chegar à forma legal dos direitos humanos? Na tradição dos direitos naturais, há a defesa, de que uma ordem apenas pode ser considerada legítima se não respeita os direitos básicos que os seres humanos possuem, apenas pelo fato de serem seres humanos, são direitos arraigados. Por outro lado, na tradição do positivismo legal, todo sistema legal que seja coerente do ponto de vista de suas normas, carrega dentro de si mesmo os padrões de julgamento e avaliação. A linguagem dos direitos humanos, por sua vez, reside na fronteira entre essas duas concepções. O discurso das democracias acaba por se ver preso, entre a validade dos direitos humanos que transcende a comunidade e pelas legislações específicas, formadas culturalmente e historicamente. O importante é não negar as tensões ao eleger uma dessas concepções, mas negociar sua interdependência, ao reiterar o universal em

contextos concretos e isso é exemplificado no conceito de iterações democráticas.

Uma importante crítica a esse modelo de universalismo, contudo, é realizada à medida que a possibilidade de renovação da democracia depende de uma crítica interna. Segundo Bohman (2005, p. 717-718), o universalismo interativo é um modelo interessante, pois diferente do liberalismo ele não nega conflitos profundos e a necessidade de compromissos morais. Contudo, ele sugere uma divisão intitucional do trabalho em termos nos quais o desacordo é ou não aceitável. Benhabib oferece uma versão da ética do discurso na qual a esfera pública oficial e a não-oficial não possuem uma divisão rígida, de modo a não relegar a questões culturais ao domínio privado. Uma vez que essas questões vão para a esfera pública, contudo, os conflitos são inevitáveis, levando a questionamentos sobre práticas de justificação e deliberação, assim como colocando em debate questões de segunda ordem como razoabilidade e tolerância. A crítica de Bohman é válida na medida em que vemos que na questão da resolução desses conflitos é possível enxergar uma limitação do universalismo interativo. Apesar de Benhabib (2002, p.111) afirmar que não pode haver uma noção política incontestável de justiça ou princípios de justificação que não sejam abertos à revisão democrática, ao mesmo tempo ela defende que os conflitos devem ser arbitrados de forma justa e imparcial, visão que, em última instância, isso depende de um compromisso com o constitucionalismo liberal.

Nesse sentido, há uma restrição do espaço de constestação democrático que é colocada também por Kompridis (2006). O autor chega à conclusão de que o diálogo cultural, via universalismo interativo, é unilateral na medida em que deve ser conduzido a partir de uma perspectiva normativa não negociável. Por esse motivo, a possibilidade de dialética entre os fundamentos constitucionais e a política atual do liberalismo político se veria comprometida, pois há uma restrição da possibilidade de transformação das duas partes. Para o autor, a consequência disso é que ao assumirmos que uma das partes não está aberta à reflexividade, há uma neutralização e despolitização da liberdade crítica de revisão dos princípios pelos quais somos governados. Os limites do modelo de Benhabib ficam ainda mais claros quando, em *Claims of Culture*, ela se mostra contra o congelamento das diferenças culturais, mas afirma, ao mesmo tempo,

o congelamento dos princípios constitucionais (KOMPRIDIS, 2007, p.390). Apesar do modelo de Benhabib não deixar de representar em si mesmo uma tentativa de preservação do universalismo em sociedades complexas, a crítica desses dois autores aponta para a necessidade de pensar a possibilidade de uma maior contestação da cultura vis-à-vis à democracia.

Além disso, outro limite, apontado por Baynes (2007, p.4) em termos práticos do conceito de liberdade comunicativa como elemento que originaria o “ideal de direito a ter direitos”, reside no fato de que há pouca precisão sobre a extensão desse direito. Há um receio em defender uma forte ligação entre a liberdade comunicativa e o direito à cidadania, uma vez que a autora pretende afastar-se da instituição de um corpo rígido de normas. Questões que são importantes para a inclusão do outro são, então, deixadas para a discussão de corpos democráticos soberanos. Questionamentos como se um direito à adesão na comunidade se aplica somente à comunidade na qual o indivíduo nasceu ou em qualquer comunidade política? E, além disso, a comunidade política deve obrigatoriamente garantir certos direitos de cidadania ou é uma questão que deve ser interpretada por cada comunidade política? Finalmente, e talvez o mais importante para a defesa dos direitos humanos, os direitos de cidadania podem reivindicar ser derivados do direito moral fundamental de ter direitos?

3.3. O CONCEITO DE ITERAÇÕES DEMOCRÁTICAS

O conceito de liberdade comunicativa, apesar de fundamental para pensar a democracia deliberativa para além do Estado-nação, representa apenas parte do processo através do qual é possível vislumbrar a inclusão do outro. Em suas obras mais recentes, *The claims of culture* (2002), *The rights of others* (2004), *Another cosmopolitanism* (2006) e *Dignity in Adversity* (2011), a autora desenvolveu o projeto do universalismo interativo sob o conceito de iterações democráticas, como um modelo normativo, ainda que com embasamento empírico, para pensar a inclusão do outro através de processos reflexivos de um povo democrático.

O conceito de iterações democráticas desenvolvido pela autora é um elemento-chave, que permitiria uma leitura do cosmopolitismo baseada na teoria da democracia deliberativa. Por iterações democráticas, a autora se refere a complexos processos de argumentação pública e deliberação, nos quais direitos universais são contestados e contextualizados, invocados e reinvocados tanto em instituições políticas, como na sociedade civil.

Esse conceito é útil na medida em que Benhabib nos lembra que estamos em um momento ímpar na história das comunidades políticas, as estruturas do Estado-nação, que até hoje abrigaram as democracias tem se mostrado cada vez mais desgastadas, para lidar com a participação política e a voz democrática de forma justa. O modelo unitário de cidadania, que se baseava na ideia de residência em um único território de um povo, sujeito a uma administração burocrática comum está no fim e o que observamos hoje é a “desagregação da cidadania” – e o contexto europeu é uma das maiores provas disso. Como solução para esse problema, a autora (assim como Montesquieu, Kant e Arendt) rejeita a ideia de um governo mundial, propõe que passemos a analisar a experiência do Estado-nação de forma diferente. A formação de um povo democrático com sua história e cultura únicas, pode ser visto como um processo contínuo de transformação e experimentação reflexiva, com identidade coletiva em um processo de iterações democráticas.

Iteração foi um termo inicialmente introduzido por Jacques Derrida (1988) na filosofia da linguagem. É o fenômeno no qual, no processo de repetição de um conceito ou palavra, nunca produzimos uma perfeita réplica do sentido original, toda repetição apresenta uma variação. Cada iteração, portanto, acaba por transformar significados. É por esse motivo que não é possível dizer, que há um sentido original ao qual todos os usos posteriores dizem respeito. Ao buscar tal conceito, Benhabib busca aplicá-lo ao universo das leis. Nesse sentido, cada iteração e interpretação das normas nunca pode ser considerado um mero ato de repetição, toda repetição, no caso das leis, envolve tomá-las enquanto uma autoridade, mas sempre em novos contextos. Essa interpretação das leis, faz com que a autora consiga transpor o ideal da democracia deliberativa em um contexto cosmopolita, ao proteger a ideia de soberania popular, uma vez que nesse caso, quando os indivíduos invocam os direitos humanos em diferentes

contextos, eles também se tornariam autores das leis. De forma geral, iterações democráticas são:

Repetições linguísticas, legais, culturais e políticas em transformação, invocações que também são reivindicações. Elas não apenas mudam entendimentos estabelecidos, mas também transformam o que era considerada uma visão válida de um precedente autoritativo (BENHABIB, 2011, p. 48).

No caso da aplicação do conceito ao universo das leis, Benhabib se utiliza da dicotomia feita por Robert Cover da organização da lei como poder e da lei como significado. O autor atesta, que o caráter incontrolável do sentido exerce uma força desestabilizadora sobre o poder. Tal distinção pode ser frutífera na política, através de processos jurisgenerativos. Neles, uma comunidade democrática, circunscrita sob certas normas e princípios, participa de atos de iteração ao reapropriar e reinterpretar essas normas e princípios, sendo não apenas objeto como também autores das leis. Esse é um modelo que, segundo Benhabib, nos permite pensar em formas de mediação, entre normas universais e a vontade de maiorias democráticas:

As reivindicações de direitos que enquadram a política democrática devem ser vistas como capazes de transcender os atos das maiorias democráticas sob condições específicas, por um lado; por outro lado, tais maiorias democráticas reiteram esses princípios e os incorporam na formação democrática da vontade através de discussões, contestação, revisão e rejeição. (ibidem, p. 49).

Contudo, apesar de o modelo de processos jurisgenerativos ser um modelo de mediação, entre normas universais e a soberania democrática, por ser um processo dependente da formação da vontade de maiorias democráticas, é um processo que não assegura um resultado positivo, do ponto de vista normativo. Para os casos em que a discussão normativa é estéril, pois o processo é levado a cabo por meio de barganhas, entre partidos ou atos populistas, ou ainda quando a maioria do *demos* passa por cima de direitos da minoria, Robert Cover⁴² cunhou o termo “jurispático” (BENHABIB, 2006, p.50).

⁴² COVER, Robert. The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative. *Faculty Scholarship Series*. 2705, 1983.

Por outro lado, quando se trata da validade de normas cosmopolitas, essas não dependem de processos jurisgenerativos ou iterações democráticas, estão baseadas em fundamentos normativos independentes. Nesse sentido, Benhabib argumenta, que os processos jurisgenerativos contribuem para o aumento, das reivindicações de significados dos direitos e no crescimento da autoria política de indivíduos comuns, que transformam esses direitos em seus ao aplicá-los.

Mas como seria possível as promover as normas cosmopolitas, os direitos humanos sem ferir a soberania popular, sem restringir a liberdade de autodeterminação de um povo? Questão tão fundamental, para o paradigma democrático. Benhabib, na verdade, chama a atenção para a existência de dois paradigmas: o dos *democratic precommitments* (pré-compromisso democrático) e o do *democratic closure* (fechamento democrático). No primeiro caso, um estado soberano se vê obrigado a obedecer a uma série de pré-compromissos, no que se refere aos direitos humanos; no segundo, o que está em jogo é o direito a fazer parte de uma comunidade política.

No que se refere ao segundo paradoxo, uma vez que a representação continua a ter forte importância no trabalho de Benhabib, ela acredita que seja possível, tanto normativamente quanto empiricamente, desconectar o direito à participação democrática da ideia de cidadania nacional como a conhecemos. A política cosmopolita prevê um direito à participação política, que não pode ser restringido por questões como raça, etnia ou gênero (outros tipos de restrições não discriminatórias podem ser aplicados). E isso somente será possível através da renegociação da complexa relação, entre direito integral à participação política em uma comunidade, voz democrática e residência territorial. No que se refere ao primeiro paradoxo, um determinado *demos* não perderá sua soberania ao cumprir o direito cosmopolita de participação em uma comunidade política, pois ele será ator de atos reflexivos de autoconstituição nos quais suas próprias fronteiras podem ser reajustadas e a própria soberania democrática, pode ser reagregada. (Benhabib, 2011, p. 144).

Nesse sentido, como afirma a autora:

A contradição entre direitos humanos e soberania precisa ser reconceitualizada assim como os aspectos conflituosos inerentes da

formação reflexiva de identidades coletivas em democracias complexas e cada vez mais multiculturais e multinacionais (Benhabib, 2004, p. 65).

Um exemplo concreto foi dado pela autora, com um caso ocorrido na Alemanha (2011, p. 202). Em 1990, a corte constitucional alemã afirmou, que as leis fundamentais não precisavam ser legitimadas por todos aqueles que tivessem seus interesses afetados por elas, a autoridade das leis dependeria, na verdade, de um povo, que está unido como um grupo. Contudo, o Tratado de Maastricht de 1993, que estabeleceu a ideia de uma cidadania europeia, mudou esse conceito de soberania para a Alemanha e os demais estados membros e, conferiu o direito de votar e se eleger a cada cidadão residente nos estados membros. O que esse tratado fez foi substituir a concepção dada anteriormente pela corte alemã, por uma que vai de acordo com o princípio discursivo – de que todos os afetados têm o direito de participar na formulação da lei – como fonte de legitimidade democrática.

Ao expor a importância normativa e a viabilidade empírica do conceito, Benhabib está particularmente preocupada com a realidade de imigrantes. Para a autora, a cidadania baseada naquilo que ela chama de “velho soberanismo” pode e deve ser substituída por uma nova concepção de cidadania, uma cidadania que não seja definida apenas pelo lugar de nascimento de um indivíduo. O resgate da ideia de “direito a ter direitos” de Arendt⁴³ permite, que a autora supere impasses tanto para atualizar a teoria da democracia deliberativa, como para realizar uma leitura do direito cosmopolita kantiano, como uma norma de justiça, e não apenas de moral. No primeiro caso, já que a questão da cidadania não é necessariamente um problema para a teoria da democracia deliberativa, pensada no âmbito do Estado-nação, a partir da ideia de “direito a ter direitos” de Arendt, Benhabib interpreta o direito de ser membro de uma comunidade política, como um direito fundamental, pois o indivíduo depende dessa condição para participação em processos democrática de formação da

⁴³ A interpretação do conceito, no entanto, é diferente em cada autora. Se para Arendt, o conceito está estritamente ligado ao direito participação em uma comunidade política, na leitura de Benhabib o conceito deve referir-se ao direito de todo o ser humano, o direito de ser reconhecido por outros e de reconhecê-los enquanto seres que devem ter respeito moral e direitos legais em uma comunidade humana, e também em uma comunidade global.

opinião e da vontade. Essa condição é definida pela autora, como liberdade comunicativa e precederia qualquer outro direito do ponto de vista moral.

No segundo caso, Benhabib utiliza essa ideia para fazer uma leitura da ideia de lei cosmopolita colocada por Kant, como uma norma de justiça e não apenas uma lei moral. Se para Kant lei cosmopolita está baseada em um direito universal à hospitalidade, à uma estadia temporária, Benhabib a interpreta como um direito universal a ser membro de uma comunidade política.

Nesse sentido, ao alinhar o conceito de iterações democráticas com a ideia de liberdade comunicativa, a autora visa um cenário no qual o conceito de cidadania de um país, pode ser constantemente rearticulado de modo a abranger imigrantes. Há a necessidade de que países formados pela imigração transformem a integração cultural em integração política. Pensar a integração política de acordo com esse conceito permitiria resguardar a soberania popular de um determinado povo, na medida em que ele continua a ser autor de suas próprias leis em processos reflexivos, que redefinem a ideia de cidadania. Ao mesmo tempo, em que pretenderia resguardar a liberdade comunicativa dos indivíduos, não apenas daqueles já considerados, mas também de imigrantes que, poderão, dessa forma, participar dos processos de formação da opinião e da vontade. Contudo, para que isso aconteça, o direito à cidadania está sempre sendo negociado e renegociado, através de processos de reflexividade política, nesse sentido os princípios de participação política em uma comunidade estão em constante elaboração pelas majorias democráticas, essas, por sua vez, interpretam normas que são universais. Tal abordagem permite, que vejamos os indivíduos não apenas de uma forma paternalista, pois apesar de estarem em situação de vulnerabilidade, geralmente se envolvem em uma ação política inesperada, decretando formas de subjetividade, que apresentam potencialidades positivas sobre como os cidadãos pensam sua própria agência política. A partir de uma ótica como esta é possível pensar os migrantes e refugiados como um movimento social, que tem o potencial para desestabilizar o estado soberano.

A prática política contemporânea mina as noções de um domínio particularista de inclusão, para os cidadãos contra os domínios abstratos do humano universalista, recursos para cidadãos não-imigrantes. Em contraste, o

argumento apresentado pela autora é que, enquanto esses dois domínios operam com frequência em tensão ou conflito, cidadania e direitos humanos são profundamente codependentes e é nesse espaço conflitual de coabitação que reside o potencial democrático.

A necessidade de inclusão, contudo, não deve se traduzir na eliminação de fronteiras. Para Benhabib, a porosidade que já existe entre as fronteiras através do fluxo de pessoas, mercadorias e informações, também deve se traduzir em termos políticos. No entanto, é importante ressaltar que, apesar de propor uma nova relação entre cultura e política, o fechamento democrático, ou seja, a delimitação de um povo permanece essencial para a teoria democrática – não apenas a deliberativa - pois dela depende a ideia de representação.

Contudo, essa escolha teórica é fruto de crítica quando trata-se da condição do outro em sociedades complexas. Como aponta Means (2006, p. 410), apesar de Benhabib afirmar que alguns motivos para excluir o outro são injustificáveis, a diferença entre o seu princípio de fechamento democrático e aquele dado pelo liberalismo político e pelos comunitaristas, de um lado, e os teóricos da democracia radical, de outro, permanece ambivalente. Para Means essa ambivalência ocorre pois Benhabib parece ser mais confortável ao identificar exclusões injustificáveis do que justificar a exclusão democrática. Ao fazê-lo Benhabib evita a questão do ritmo ou limite até o qual uma democracia pode ser suficientemente reflexiva para incluir o outro. Apesar de estar claro que há importantes razões pelas quais é importante e saudável para qualquer democracia ampliar o escopo discursivo através da inclusão do outro, há igualmente motivos para controlar essa dinâmica de inclusão, como para evitar a desintegração de estados e um aumento descontrolado da diversidade. Uma das lacunas na teoria de Benhabib reside no fato de que, apesar de ela defender um direito à adesão, não fica claro, normativamente, quais são seus limites. E essa é uma questão importante para lidar uma vez que, mesmo em sociedades que não apresentem uma atitude reacionária perante políticas de integração, o tipo de integração política que acompanha a democracia exige que alguém seja deixado de fora, por boas razões ou não.

Ao adotar tal estratégia teórica, Benhabib parece estar mais preocupada com as consequências qualitativas da pouca imigração, enquanto no contexto

político o que presenciamos é um momento no qual fala-se do “fim da hospitalidade”, no qual a Europa, que desde de a década de 1990 vem tentando constituir-se não apenas como ator econômico, mas um ator político em defesa dos direitos humanos, agora busca dificultar cada vez mais a entrada de migrantes. Essa tendência fica clara a partir de acordo firmado com a Turquia para a expulsão de migrantes e refugiados, assim como pela tentativa de travar missões de resgate no Mediterrâneo realizadas por ONGs, e pela recorrente securitização da ajuda humanitária como forma de impedir a travessias desses indivíduos. Apesar de afirmar que as iterações democráticas representam um campo de disputa política na qual, do ponto de vista normativo, o resultado nem sempre é positivo para a inclusão desses migrantes, Benhabib não dá a devida atenção ao momento no qual a relação de hospitalidade pode tornar-se hostil.

O diagnóstico de Benhabib sobre esta questão é, de certa forma, otimista devido à sua leitura do conceito de pluralidade aplicada à concepção da formação de um povo democrática. O conceito de pluralidade defendido por Hannah Arendt, elemento importante do universalismo interativo como mencionado no capítulo anterior, é fundamental para essa leitura da autora, pois permite à Benhabib lidar com o conflito entre unidade e diversidade. Ao falar em pluralidade, Arendt se refere a um elemento ligado à própria condição humana no universo. Segundo Benhabib, “[...] pluralidade é o fato que corresponde à nossa irreduzível igualdade enquanto membros da mesma espécie e que ao mesmo tempo demonstra nossa diferença irreduzível uns dos outros”. (2011, p. 54). Para Arendt, grupos humanos nunca estão dados, mas são constituídos e reconstituídos através de atos criativos de associação humana. O valor de um grupo, dessa forma, reside não em seu conteúdo original ou tradições, mas na sua capacidade de diversidade humana. Em outras palavras, a unidade da condição do ser humano reside em sua própria diversidade.

Há por parte da autora uma demanda para que sob as atuais condições de complexidade social e interdependência, a teoria democrática deve prestar mais atenção a demandas justificadas de reconhecimento. Contudo, há certos limites para pensar a questão da inclusão do outro a partir dessa perspectiva, uma vez que a autora acaba por adotar uma visão da cultura como um conceito

híbrido que, não necessariamente, pode ser considerado o mais adequado em um contexto do retorno dos nacionalismos como é o caso atual.

Particularmente em *Claims of Culture* (2002), Benhabib tece um debate com os teóricos do multiculturalismo, e também uma discussão interna com as teorias liberais da justiça. No primeiro caso, ela critica alguns dos "abusos da cultura" como caracterizações inadequadas que tendem a apresentá-las como mais fixas e homogêneas do que seriam na verdade. Já no segundo, ela procura demonstrar que os princípios fundamentais da democracia não são necessariamente incompatíveis com as formas de acomodação racional das diferenças culturais. No debate com o multiculturalismo, um dos argumentos mais fortes de Benhabib é a afirmação do preâmbulo de que as culturas são "essencialmente contestadas e internamente narrativas fragmentadas" (2002, xi).

Em outras palavras, as culturas não são claramente definidas como conjuntos autônomos: seus limites são borrados em termos de etnia, idioma e religião, bem como território que eles ocupam. Além disso, as formas de dissidência e desigualdade no poder e nos recursos, entre os membros de qualquer comunidade ou grupo social, devem ser levadas em consideração, incluindo diferenças de interesses que se manifestam nas contas narrativas resultantes desses grupos. As identidades culturais são de origem plural e diversificada - pois não existem culturas históricas puras ou intocadas. E as identidades individuais são sempre "renegociadas" nas trocas dialógicas, à medida que novas formas de afiliação se tornam disponíveis para os indivíduos em seu meio. Isto significa, por sua vez, que formas de autocompreensão e representação simbólica não são fixas, mas são fluidas e abertas à mudança. Nesse sentido, presenciamos uma disputa de narrativas e interpretações históricas que traduzem as lutas políticas para o domínio das construções culturais. Para Seyla Benhabib, esta é uma arena interessante para conflitos interculturais e suas consequências políticas e morais.

Contudo, como colocou Kompridis (2006, p. 389), o próprio conceito de cultura é em si mesmo altamente contestável, assim como as linguagens teóricas em que é formulado, podendo haver considerável desacordo sobre o que pode ser considerado como cultura e em quais casos o conceito pode ser aplicado.

Da forma como o conceito é construído em Benhabib, ele tem por objetivo se opor a visão da cultura como conjuntos perfeitos e impermeáveis que ela atribui aos teóricos multiculturais em geral.

Enquanto Benhabib em seu livro preocupa-se com as implicações normativas de essencializar a ideia da cultura, apresentando uma visão não essencialista da cultura, Benhabib exagera a fluidez e a hibridez das culturas, e a apoia com uma visão antiholística da cultura que não é menos problemática do que a visão excessivamente holística que ela critica. Se tomarmos, por exemplo, o caso dos Estados Unidos, é possível dizer que, nas últimas duas décadas que culminaram com a eleição de Trump, a polarização cultural avançou muito mais do que a hibridização cultural na cultura política americana. Kompridis (ibidem, p.391) aponta para o risco de que Benhabib essencialize os aspectos de fluidez e hibridez da cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intensificação dos fluxos migratórios têm tido as mais diversas respostas institucionais. Como procurei levantar na introdução desse trabalho, se, por uma lado, há uma certa “flexibilização” das formas de participação em comunidades políticas que giram em torno do conceito de cidadania, que também podem ser entendidas como uma tentativa de negar a cidadania completa, há ao mesmo tempo um aumento expressivo do número de campos de refugiados, não apenas nos países em desenvolvimento, mas também na Europa, o que mostra que a inclusão do outro é um problema não apenas em países como regimes autoritários, mas também em democracia liberais consideradas consolidadas. Se, também nesses casos, como afirmam Habermas e Benhabib, a ideia de nacionalismo funciona de modo a preencher uma brecha conceitual na construção de estados constitucionais, cabe nos perguntar o que pode substituir essa noção de modo que a inclusão do outro seja justificada. Nesse sentido, tendo em vista os desafios políticos apresentados pelo fenômeno das migrações transnacionais que é intensificado em um contexto de crise humanitária, buscamos nesse trabalho interrogar sobre as respostas dadas pela teoria política. Nesse contexto, apesar de haver uma retomada da questão dos direitos humanos, a teoria em geral se vê obrigada ora a dar prioridade aos direitos dos indivíduos, ora a dar prioridade a soberania estatal. A escolha de estudar o pensamento de Seyla Benhabib, nesse sentido, se dá pelo fato de ela defender, ou ao menos prometer, uma possível mediação entre esses dois polos, seja ela teórica ou prática.

O modelo proposto por Benhabib para a inclusão do outro se apresenta como síntese entre diferentes correntes do pensamento. Assim como em Habermas, em Benhabib há uma tentativa de preservação de ideias da teoria republicana e da teoria liberal no que se refere à soberania popular, de um lado, e à defesa de direitos fundamentais do indivíduo, do outro. Benhabib, contudo, a partir da crítica feminista, preocupa-se também com o limite desse universalismo proposto em Habermas para a inclusão do outro. Nesse sentido, o desafio de Benhabib tem sido o de defender algum ideal de universalismo que preveja a inclusão do outro em sociedades complexas. Os argumentos de

Benhabib são estimulantes por causa da maneira como ela não aborda apenas o antigo problema da relação entre universalismo e particularismo na teoria política, mas também o fato de que essa relação está mudando agora por causa do desenvolvimento dos direitos humanos universais dentro dos estados. Nesse contexto, os direitos humanos não se referem apenas a Outros em países distantes; eles fazem agora parte da vida política diária que os cidadãos e os não cidadãos negociam dentro comunidades políticas existentes.

Dado esse quadro, para fazer isso, partindo de uma visão dialógica sobre o processo político, informada pela teoria da democracia deliberativa, Benhabib constrói o conceito de universalismo interativo. Pensado em uma tentativa de resguardar algum ideal de universalismo frente a críticas da teoria feminista e pós-colonial, o outro nos primeiros trabalhos de Benhabib refere-se predominantemente à questão da mulher, uma vez que sua crítica parte em grande parte do problema da fronteira entre o público e o privado. Nesse momento, ainda que não explicitamente, vemos que o debate ainda se dá no âmbito de uma determinada comunidade política. Contudo, a construção desse conceito implica elementos que lhe permitem ir além da questão de gênero e abarcar questões de minorias desfavorecidas de forma geral. O modelo de Benhabbi se diferencia do habermesiano por não necessariamente buscar o consenso, mas uma forma de aprendizado moral, através da ideia de pensamento alargado, que seria responsável por fazer com que a liberação continue ocorrendo. Ao mesmo tempo, esse processo só é possível, segundo a autora, se pensarmos de modo diferente da teoria clássica que deu prioridade ao “outro generalizado”, e houver um reconhecimento também do “outro concreto”. Essas duas noções relacionadas, o pensamento alargado e o reconhecimento/respeito do outro concreto, fazem com que a possibilidade de que as reivindicações de grupos minoritários estejam sempre no panorama de possibilidades.

Ao pensar a questão da inclusão no âmbito da problemática de migrantes, contudo, Benhabib (2004, 2006, 2011) se depara com outras questões uma vez que eles, além de constituírem uma minoria desfavorecida, muitas não são indivíduos reconhecidos como cidadãos. Nesse sentido, para o desenvolvimento de seu projeto de universalismo interativo nessa questão

contemporânea, Benhabib promove uma separação teórica entre a ideia de soberania popular e estatal, de modo a reforçar a primeira em detrimento da segunda. Além disso, em seus estudos mais recentes o reconhecimento dos migrantes, uma vez que não necessariamente têm esse direito legal, implica um reconhecimento enquanto outro concreto e outro generalizado que possui uma liberdade comunicativa, que antecede qualquer lista de direitos humanos. Uma vez que esses indivíduos têm suas vozes ouvidas, a possibilidade de que sejam incluídos formalmente se dá através de processos reflexivos de deliberação um povo democrático, que rediscute suas fronteiras, suas regras de participação em uma comunidade política. Esse processo é chamado pela autora de iterações democráticas, nas quais princípios universais são reinterpretados em realidades locais, originando diferentes leis e critérios para inclusão do outro.

Nesse sentido, projeto de Benhabib para inclusão do outro é suficientemente claro no que se refere à defesa de um novo tipo de universalismo. O questionamento feito nesse trabalho ocorre na medida em que ele se apresenta como um universalismo contextualizado. Uma vez que o modelo desenvolvido pela autora é atualmente uma referência para estudos sobre cidadania e inclusão do outro na teoria política, as críticas ao potencial de diagnóstico e ao potencial utópico da teoria desenvolvida pela autora partem de características da teoria crítica defendidas pela própria autora.

Em suas obras mais recentes, ao descrever tal processo como iterações democráticas, Benhabib parece enquadrar o conflito entre ideais republicanos e liberais, de modo que eles dialoguem, ao mesmo tempo a diferença do outro é vista como elemento favorável ao aprendizado moral. Benhabib mantém-se fiel à atual realidade sociológica ao afirmar, contudo, que tais processos reflexivos de interpretação de um povo democrático devem sempre ser vistos como “potenciais”, uma vez que os resultados da deliberação, segundo a teoria do discurso, não podem ser assegurados à priori.

A formação de um povo democrático parece ser espelhada no caso dos Estados Unidos, um país cuja formação no último século foi necessariamente formada por um diálogo intercultural, isso fica claro à medida em que o modelo não teria ressonância se aplicado ao caso europeu atual, um espaço no qual, em termos políticos, o conflito tem sido mais proeminente. Nesse sentido, é

pertinente a crítica de Kompridis, segundo o qual, Benhabib corre o risco de essencializar a característica híbrida da cultura, poise la dá indícios dos limites da teoria do universalismo interativo como diagnóstico explicativo da realidade. A esperança na teoria de Benhabib é que normas cosmopolitas enquadrem deliberações de maiorias democráticas de modo a expandir o escopo discursivo. Ao focar, contudo, no desenvolvimento de um ideal normativo, acaba por dar menos destaque à realidade sociológica. Benhabib desenvolve seu argumento em um alto nível de abstração. E é apenas esse nível de abstração que lhe permite assumir, como ela faz, que as "iterações" dos direitos humanos são realmente democráticas: que há progresso para a aceitação de acordos internacionais de direitos humanos dentro dos estados e isso está contribuindo para a justiça cosmopolita ao igualar a distribuição de direitos e responsabilidades entre grupos dentro das comunidades políticas. No que se refere à realidade sociológica, é importante questionar como o desenvolvimento dos direitos humanos internacionais dentro dos Estados está impactando relação entre cidadãos e não cidadãos na prática. A cidadania está se tornando cosmopolita pelos direitos humanos? Existe progresso em direção à equalização de direitos entre cidadãos e não cidadãos? Ou o contexto que nos é apresentado é mais complexo do que a interpretação otimista de Benhabib parece sugerir? Ao evitar tais perguntas, Benhabib não dá uma resposta suficiente à questão dos conflitos que surgem do dialog intercultural.

Já no que se refere ao elemento utópico da teoria, os limites colocados às iterações pelo princípios constitucionais são motivo de crítica para um universalismo que se pretende contextualizado. Essa escolha analítica aporta consequências importantes para pensar a questão da inclusão do outro. Em primeiro lugar, há uma série de questões importantes como o ritmo e o próprio limite da inclusão que são relegadas à esfera de decisão de maiorias democráticas. Apesar de Benhabib estabelecer uma divisão analítica entre soberania territorial e soberania popular, aos olhos do outro que requer a inclusão, essa divisão não se justifica enquanto ele ainda se encontra em uma posição de alteridade. Em segundo lugar, como colocou Bohman, a limitação da possibilidade de iterações democráticas faz com que a possibilidade de

aprendizado e desenvolvimento da própria democracia repousem sempre em uma crítica interna.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Amy. Review of *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* by Seyla Benhabib. **Hypatia**, Vol. 22, No. 2, (Spring, 2007), p. 200-204.

ARCHIBUGI, Daniele. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. **European Journal of International Relations**, 1, 4, 429–56, 1995.

AVRITZER, Leonardo & COSTA, Sérgio. Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: concepções e usos na América Latina. **Dados**, Rio de Janeiro, Vol.47 n.4, 2004.

BAUBOCK, RAINER. Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union. **Theoretical Inquiries in Law**, 8 (2), 2007.

BAYNES, K. Discourse ethics and the political conception of human rights. **Ethics & Global Politics**, Vol.2, n.1, p. 1-21, 2009.

Balibar, Etienne. Prolegomena to Sovereignty. In Balibar, **We, The People of Europe?** Reflections on Transnational Citizenship. Princeton: Princeton University Press.

BENHABIB, S. **Critique, norm and utopia**: A Study of the Foundations of Critical Theory. New York, Columbia University Press, 1986. 455 p.

_____. **Situating the self**: gender, community and postmodernism in contemporary ethics. Cambridge, Polity Press, 1992. 266 p.

_____. **Claims of culture**: equality and diversity in the global era. New Jersey, Princeton University Press, 2002. 245 p.

_____. **The rights of others**: aliens, residents and citizens. New York, Cambridge University Press, 2004. 251 p.

_____. On the Alleged Conflict Between Democracy and International Law. **Ethics & International Affairs**, Volume 19.1, Spring, 2005.

_____. Disaggregation of citizenship rights. **Parallax**, 11(1), p. 10-18, 2005.

_____. **Another Cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 2006. 206 p.

_____. Cosmopolitanism and Democracy: Affinities and Tensions. **The Hedgehog Review**, Fall 2009: pp. 30-41.

_____. **Dignity in Adversity**: Human Rights in Turbulent Times. Cambridge, Polity Press, 2011. 298 p.

_____. Human Rights, Sovereignty and Democratic Iterations. Yale University, Session 6, Keynote Lectures: "Human Rights – Global Culture – International Institutions" Our Common Future, Hannover, November 4, 2010.

_____. O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Repensando a cidadania em tempos voláteis. **Civitas Revista de Ciências Sociais**. v. 12, n. 1, 2012.

_____. The new sovereigntism and transnational law: legal utopianism, democratic scepticism and state realism. **Global Constitutionalism** 2016, d:1, pp. 109-144. Cambridge: University Press.

_____. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: Melo, Rúion; Werle, Denilson. (orgs.). **Democracia deliberativa**. São Paulo, Esfera Pública, 2007.

_____. Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty. **American Political Science Review**. Vol. 103, No. 4 November, 2009.

BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998. Vol. 1: 674 p.

BOHMAN, J. **Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy**. Cambridge. MIT Press, 1996.

_____. The Coming Age of Deliberative Democracy. **The Journal of Political Philosophy**, 1998, vol. 6, nº 4, p. 400-425.

_____. Rights, Cosmopolitanism and Public Reason. Interactive Universalism in the Claims of Culture. **Philosophy & Social Criticism**. Vol. 31, n.7, p. 715-726, 2005.

BRACCI, S. Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hope for a Radically Democratic Conversational Model. **Qualitative Inquiry**. Volume 8, Issue 4, p.463-488, 2002.

CASSARINO, J. Teorizando sobre a migração de retorno: uma abordagem conceitual revisitada sobre a migração de retorno. **REMHU - Revisata Interdisciplinar sobre Mobilidade Humana**, Brasília, Ano XXI, n. 41, p. 21-54, jul./dez. 2013.

COHEN, J. Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For. **The Journal of Political Philosophy**, nº 12, 2004, p.190-213.

CUNNINGHAM, F. **Theories of democracy: a critical introduction**. Florence, Routledge, 2001.

DERRIDA, Jacques. Signature Event Context. In: **Limited, Inc.** (Evanston, Ill.: Northwestern, University Press, 1988).

ELSTER, Jon. **Deliberative Democracy**. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

FARIA, C. F. Democracia Deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. **Lua Nova**, São Paulo, n.50, 47-68, 2000.

FINE, Robert. **Cosmopolitanism**. New York, Routledge, 2007.

FRASER, Nancy. (2014a). Transnationalizing the public sphere. On legitimacy and efficacy of public opinion in a Post-Westphalian world. In NASH, K. (org). **Transnationalizing the public sphere**. Cambridge, Polity Press, 2014.

FRASER, N. (2014b). Publicity, subjection, critique: a reply to my critics. In NASH, K. (org). **Transnationalizing the public sphere**. Cambridge, Polity Press, 2014.

_____. **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**. New York, Columbia University Press, 2009. 224 p.

FRIESE, Heidrun. (2010). The Limits of Hospitality: Political Philosophy, Undocumented Migration and the Local Arena. **European Journal of Social Theory**, 13(3), p.323–341.

GILBERTSON, Greta (2006). Citizenship in a Globalized World. **Migration Policy Institute**. Disponível em: <https://www.migrationpolicy.org/article/citizenship-globalized-world>. Acesso em: 20 set. 2017.

GUTMANN, A; THOMPSON, D. **Why Deliberative Democracy**. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, volume I, 1997a.

_____. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, volume II, 1997b.

_____. Três modelos normativos de democracia. São Paulo, **Lua Nova**, n.36, pp.39-53, 1995.

_____. **The structural transformation of the public sphere: an inquiry into the category of bourgeois society**. Cambridge, Massachusetts, MIT University Press, 1991.

_____. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. Em **Moral Consciousness and Communicative Action**. Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, p. 43–116.

_____. **Inclusion of the Other**: studies in political theory. Cambridge, Polity, 1998.

HELD, David. **Cosmopolitanism**: Ideals and realities. Cambridge, Polity Press, 2010.

_____. **A globalizing world**: culture, economics, politics. New York, Routledge, 2004.

HONIG, Bonnie. Another cosmopolitanism? Law and politics in the new Europe. Em BENHABIB, S. 2006. **Another Cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. **Paradox, Law, Democracy**. New Jersey, Princeton University Press, 2009.

HUTCHINGS, K. Moral Deliberation and Political Judgement. Reflections on Benhabib's Interactive Universalism. **Theory, Society & Culture**. Vol. 14, n. 2, p. 131-142, 1997.

KOHLBERG, Lawrence. Essays on Moral Development, vol. 1. San Francisco, Harper and Row, 1984.

_____. Essays on Moral Development, vol. 2. San Francisco, Harper and Row, 1984.

KOMPRIDIS, Nikolas (2006). The Unsettled and Unsettling Claims of Culture: A Reply to Seyla Benhabib. **Political Theory**. Volume 34, Number 3, p.389-396.

Kymlicka, Will. Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspective. Em David Miller and Sohail H. Hashimi (eds) **Boundaries and Justice**: Diverse Ethical Questions, p. 249–75. Princeton, Princeton University Press, 2001.

MEANS, Angela. The rights of others. **European Journal of Political Theory**. Vol.6 (4), p. 406-423, 2007.

NUSSBAUM, Martha. **For Love of Country**: debating the limits of patriotism. Boston, Beacon Press, 2002.

PETIT, Philip. **Republicanism**: A Theory of Freedom and Government. Oxford, Oxford University Press, 1999.

POGGE, Thomas. Rawls on International Justice. **The Philosophical Quarterly**, 51, 203, 246–53, 2001.

_____. An Egalitarian Law of Peoples. **Philosophy and Public Affairs**, 23, no. 3, 1994, P.195-224.

RAWLS, John. **O Direito dos povos**. Tradução Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A Theory of Justice**. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1972.

REPA, L. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. **Trans/Form/Ação**, vol.36 no. spe Marília, 2013.

SANDEL, Michael J. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

TARRIUS A., MISSAOUI L., QACHA F. (2013) **Transmigrants et Nouveaux Etrangers**. Hospitalités croisées entre jeunes des quartiers enclavés et migrants internationaux. Paris, PUM. 2013. 200 p.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2016). **International Migration Report 2015**: Highlights (ST/ESA/SER.A/375).

WALZER, Michael. **Spheres of Justice**: A Defense of Pluralism and Equality. New York, Basic Books, 1983.

WEIL, Patrich (2001). Access to citizenship: a comparison of twenty five nationality laws. Em ALEINIKOFF, A; KLUSMEYER, D. (ed.) **Citizenship Today**: Global Perspectives and Practices. Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC, p.17-35.